

رفع

عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس
www.moswarat.com

اللائحة البهية في شرح العقيدة الواسطية

لشيخ الإسلام أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن تيمية
أعز الله له الثوبة والنفرة

الشرح
لمسالك الشيخ

صالح بن عبد العزيز بن محمد بن إبراهيم آل الشيخ
غفر الله له ولوالديه وأهل بيته

تحقيق وعناية
عادل بن محمد شريف قاضي
غفر الله له ولوالديه وأهل بيته ولشاهجه

الجزء الأول

دار العبادة

للنشر والتوزيع

رَفَعُ

عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس

www.moswarat.com

رَفَعُ

عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس

www.moswarat.com

الألمع البهية
في شرح
الحقيقة الولائية

فهرسة مكتبة الملك فهد الوطنية أثناء النشر

ابن تيمية، أحمد بن عبد الحلیم

اللائلی البهیة فی شرح العقيدة الواسطیة./ أحمد بن عبد الحلیم بن تیمیة،

عادل محمد مرسي رفاعي - الرياض، ١٤٣٠ هـ

٢ مج

ردمك ٢-٢٦٠.١-٠٠-٦٠٣-٩٧٨ (مجموعة)

٩-٢٦٠.٢-٠٠-٦٠٣-٩٧٨ (ج ١)

١- العقيدة الإسلامية - ٢- التوحيد

أ- رفاعي، عادل محمد مرسي (محقق) ب- العنوان

١٤٣٠/٣٣٣٤

ديوي ٢٤٠

رقم الإيداع: ١٤٣٠/٣٣٣٤

ردمك: ٢-٢٦٠.١-٠٠-٦٠٣-٩٧٨ (مجموعة)

٩-٢٦٠.٢-٠٠-٦٠٣-٩٧٨ (ج ١)

جميع الحقوق محفوظة

طبعة جديدة مصححة

الطبعة الأولى

١٤٣١ هـ - ٢٠١٠ م

دار العاصمة

المملكة العربية السعودية

الرياض - ص.ب: ٤٥٠٧ - الرمز البريدي: ١١٥٥١

المركز الرئيسي: شارع السعودي العام

هاتف: ٤٤٩٧٢٢٤ / فاكس: ٤٤٩٧٢٢٥

اللائحة البهية

في شرح

الحقيرة الواطية

لشيخ الإسلام أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن تيمية
أجزل الله له المثوبة والمغفرة

الشرح

لمعالي الشيخ

صالح بن عبد العزيز بن محمد بن إبراهيم آل الشيخ
غفر الله له ولوالديه ولأهل بيته

تحقيق وعناية

عادل بن محمد مرسى مرفاعي
غفر الله له ولوالديه ولأهل بيته ولشايخه

الجزء الأول

دار العبادة

للنشر والتوزيع



رَفَعُ

عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس

www.moswarat.com

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله ، والصلاة والسلام على رسول الله ، وعلى آله
وصحبه ، ومن اهتدى بهديه ، واقتفى أثره إلى يوم الدين .

أما بعد : فهذا شرح العقيدة الواسطية

لشيخ الإسلام تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن تيمية
أجزل الله له المثوبة والمغفرة

وكان ذلك في دروس ألقاها معالي الشيخ /

صالح بن عبد العزيز بن محمد بن إبراهيم آل الشيخ

غفر الله له ولوالديه ولأهل بيته

في جامع حصة السديري بالرياض ، ابتداءً من يوم السبت الرابع
من ربيع الثاني لعام أربعة عشر وأربعمائة وألف من الهجرة النبوية
المباركة ، وخُتِمت في يوم السبت الثامن عشر من جمادى الآخرة لعام
ستة عشر وأربعمائة وألف .

نسأل الله ﷻ أن ينفع بها ، وأن يرزقنا الإخلاص في القول
والعمل ، إنه خير مسؤول وأكرم مأمول ، وصلى الله وسلم وبارك على
نبينا محمد ، وعلى آله وصحبه ، وسلم تسليماً مزيداً .

رَفَعُ

عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس

www.moswarat.com

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مقدمة الناشر

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله وعلى آله وصحبه ومن اهتدى بهداه، وبعد:

فإن نعم الله ﷻ علينا كثيرة ومتابعة، ومن أعظمها رؤية العلماء الربانين، والأخذ عنهم، والاستفادة من سماتهم. ولقد منَّ الله ﷻ عليَّ بالمجيء إلى بلاد التوحيد والسنة المملكة العربية السعودية في عام ١٤١٠ هـ - حرسها الله - وفي إجازة نصف العام أكرمني الله ﷻ في مكة المكرمة - شرفها الله - برؤية العالم الحبر الجليل، سليل بيت العلم والشرف، خريج المدرسة السلفية بأعلامها - كالأئمة الأربعة والبخاري، ومسلم، وشيخ الإسلام ابن تيمية، وتلميذه العلامة ابن القيم، والمجدد الإمام الشيخ محمد بن عبد الوهاب - رحم الله الجميع، وأجزل لهم المثوبة والمغفرة - حفيد مفتي الديار السعودية، وحامل لواء الدعوة السلفية بالجزيرة العربية، شيخ الجليل الحبر البحر العلامة:

صالح بن عبد العزيز بن محمد بن إبراهيم بن عبد اللطيف

ابن عبد الرحمن بن حسن بن محمد بن عبد الوهاب بن سليمان

ابن علي آل مشرف التميمي

جزاه الله خيرًا، ورفع درجاته في عليين.

ولا عجب أن ينبغ الشيخ - حفظه الله - ، فقد وفر العليم الحكيم له عوامل النبوغ ومؤهلاته : وراثه طيبة ، عميقة الجذور ، بعيدة الأصول ، مع البيئه العلميه ، وتوفيق الله ﷻ له ، وبركة الوقت بالإضافة إلى ذكاء وزكاء نفس الشيخ - حفظه الله ﷻ ..

وبدأت أحضر ، وأسمع منه - حفظه الله - وكان يومئذٍ بالعلّيّا في جامع الراوي ، واستفدت منه فوائد كبيرة ، ومنذ هذه اللحظة إلى يومنا هذا وأنا أأزم الشيخ ، وقد رأيت فيه مستودعاً للطائف العلم والمعارف ، فما رأيت أوسع منه علماً ، ولا أعرف بمعاني القرآن والسنة منه ، وهو صاحب علوم كثيرة ، واستنباطات متنوعة ، ظهرت فيها علمية الشيخ الفذة من خلال تجاربه الكثيرة ، واحتكاكه المستمر بالعلم والعلماء وطلاب العلم ، ومصاحبة الكتب ، ومباحثة العلماء .

وبدأت أسجل لفضيلته دروسه وشروحاته ومحاضراته ، حتى زادت على الألف وخمسمائة شريط ، مدخراً إياها لعرضات يوم القيامة ، وأثناء ذلك خالطت الشيخ - حفظه الله - ، فرأيت العجب العجائب : من سعة علم وبصيرة ، إلى تواضع ، ورحمة بالمدعو والمتعلم ، إلى كرم وعطاء ، فكان لا يرد سائلاً مهما كان ، وفي أي وقت كان ، فإذا سُئل ، أجاب ، وإذا طُلب منه ، أعطى ، ناهيك عن صبره على طلابه ، وتلفه بهم ونفعهم ، وإلى تأدبه مع مشايخه ، وكنت كلما قابلته - حفظه الله - ازدادت خجلاً ؛ لما أراه من حسن معاملته لي ، وتواضعه معي .

وقد أستأذنت شيخنا - حفظه الله - بالعمل على شروحاته، فأذن لي بإخراج هذه السلسلة المباركة، وعددها اثنا عشر كتاباً، بالإضافة لفتاوى الشيخ، وعددها اثنا عشر مجلداً، بالإضافة للعديد من المحاضرات والشروحات - عجل الله بظهورها، ونفع الأمة بها -.

وقد اخترت البدء بالعقيدة الواسطية وأسميتها "اللائي البهية في شرح العقيدة الواسطية"، فأسأل الله ﷻ أن يجزل لشيخه العلامة المفضل /

صالح بن عبد العزيز بن محمد بن إبراهيم آل الشيخ

المثوبة والمغفرة، وأن يجعله إمام هدى ورشاد، وأن يعزبه ويصلح، كما أسأله ﷻ أن يقيه شر الحاسدين، وأن يغفر له ولوالديه ولذريته ولأهل بيته، وأسأله ﷻ أن يرفع بهذه الشروحات ذكره، ويثقل بها موازين أعماله، وأن يجمعه ووالديه وذريته وأهل بيته تحت لواء الحمد، وفي جنات النعيم، وفي زمرة السابقين مع النبي الأمين، وصحابته الغر الميامين، وأن يجعل لي من الخير نصيباً، وأن يعينني على إخراج شروحاته وتقريراته وسيرته قبل الممات؛ إنه ولي ذلك والقادر عليه، وصلى الله وبارك على نبينا محمد وعلى آله وصحبه وسلم تسليماً مزيداً.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

كتبه: عادل بن محمد مرسي رفاعي

الرياض / ١٨ / ٣ / ١٤٣٠ هـ

رَفَعُ

عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس

www.moswarat.com

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مقدمة الشارح

إن الحمد لله نحمده، ونستعينه، ونستهديه، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله، فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمداً عبد الله ورسوله، وصفيه وخليفه، صلى الله عليه وعلى آله وصحبه وسلم تسليماً كثيراً إلى يوم الدين.

أما بعد :

فأسأل الله ﷻ لي ولكم العلم النافع والعمل الصالح، وأن ينور بصائرنا بالعلم والهدى، وأن يقيم أعمالنا بدين الحق الذي أرسل به رسوله ﷺ.

فهذا شرح (العقيدة الواسطية) التي كتبها شيخ الإسلام والمسلمين، علم الدين وتقي الدين : أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم بن عبد السلام بن تيمية الحراني ثم الدمشقي، الإمام المعروف المتوفى سنة ثمان وعشرين وسبعمائة، ﷺ وأجزل له المثوبة^(١).

(١) انظر في مصادر ترجمة شيخ الإسلام ابن تيمية ﷺ :

- ١ - العقود الدرية في مناقب شيخ الإسلام ابن تيمية، لابن عبد الهادي.
- ٢ - الأعلام العلية في مناقب شيخ الإسلام ابن تيمية، للبزار.

كتب هذه العقيدة إلى أهل «واسط»^(١) يبين لهم فيها اعتقاد الفرقة الناجية المنصورة، أهل السنة والجماعة من سلف هذه الأمة ومن تبعهم

٣- أسماء مؤلفات شيخ الإسلام ابن تيمية، لابن القيم.

٤- الوافي بالوفيات للصفدي (١٥/٧ - ٣٣).

٥- فوات الوفيات للكتبي (١/٧٤ - ٨٠).

٦- البداية والنهاية لابن كثير (١٤/١٣٥ - ١٤٠).

٧- دول الإسلام للذهبي (ص ٤٢٠).

٨- تذكرة الحفاظ (٤/١٤٩٦ - ١٤٩٨).

٩- الرد الوافر لابن ناصر الدين الدمشقي.

١٠- الدرر الكامنة لابن حجر (١/١٥٤ - ١٧٠).

١١- شذرات الذهب لابن العماد (٦/٨٠ - ٨٦).

١٢- الكواكب الدرية في مناقب ابن تيمية، لمربي بن يوسف الحنبلي.

١٣- طبقات الحفاظ للسيوطي (ص ٥٢٠ - ٥٢١).

١٤- البدر الطالع للشوكاني (١/٦٣ - ٧٢).

١٥- جلاء العينين في محاكمة الأحمدين، للألوسي.

١٦- الأعلام للزركلي (١/١٤٤).

١٧- معجم المؤلفين، لرضا كحالة (١/٢٦١).

(١) «واسط» هي مدينة الحجاج التي بناها بين بغداد والبصرة، وكان شروعه فيها سنة أربع وثمانين للهجرة، وفرغ منها سنة ست وثمانين، وسُميت بذلك لأن بينها وبين الكوفة فرسخًا، وبينها وبين البصرة مثل ذلك، وبينها وبين المدائن مثل ذلك. انظر: معجم ما استعجم (٤/١٣٦٣)، ومعجم البلدان (٥/٣٤٨)، والبداية والنهاية (٩/٥١).

على هذا الاعتقاد إلى وقته عليه السلام ^(١). وهذه الرسالة على وجازتها واختصارها قد اعتنى بها العلماء بعد شيخ الإسلام عليه السلام ؛ لأنها قد إشتملت من أصول عقائد أهل السنة والجماعة على الخلاصة الوافية ، فقد ذكر فيها عليه السلام أصول الاعتقاد : ذكر فيها شرح أركان الإيمان الستة ، وذكر فيها ما يجب لله تعالى من صفات الكمال ، وما يوصف الله تعالى به ، والأصل في ذلك مخالفة المبتدعين والضالين في باب الأسماء والصفات ، وذكر ما يتصل بذلك من الإيمان بالأمور الغيبية ، والإيمان بالكتب والرسل وبالقدر خيره وشره .

وبَيَّن فيها أن من أصول أهل السنة والجماعة الأحكام المتعلقة بالإمامة العظمى ، وكذلك ما يجب لولاة الأمر من حق السمع

(١) قال شيخ الإسلام ابن تيمية عليه السلام : « كان سبب كتابتها أنه قدم عليّ من أرض واسط بعض قضاة نواحيها ، شيخ يُقال له : رضي الدين الواسطي ، من أصحاب الشافعي ، قدم علينا حاجاً ، وكان من أهل الخير والدين ، وشكا ما الناس فيه بتلك البلاد وفي دولة التتر من غلبة الجهل والظلم ودروس الدين والعلم ، وسألني أن أكُتب له عقيدة تكون عمدة له ولأهل بيته ، فاستعفيت من ذلك وقلت : قد كتب الناس عقائد متعددة فخذ بعض عقائد أئمة السنة ، فألح في السؤال وقال : ما أحب إلا عقيدة تكتبها أنت ، فكتبت له هذه العقيدة وأنا قاعد بعد العصر » اهـ . انظر : مجموع الفتاوى (٣ / ١٦٤ ، ١٩٤) .

والطاعة، مخالفة للخوارج^(١) وأشباههم ممن خالفوا أهل السنة والجماعة في ذلك.

وذكر اعتقاد السلف الصالح في صحابة رسول الله ﷺ، وأن ذلك من الواجبات الشرعية الاعتقادية؛ لأن فيه مخالفة لأهل البدع من الروافض^(٢) ومن شابههم، الذين لا يتولون جميع أصحاب رسول الله ﷺ.

(١) هم الذين خرجوا على أمير المؤمنين علي عليه السلام حين جرى أمر المحكمين، واجتمعوا بمروراء من ناحية الكوفة، وفيهم قال النبي ﷺ: «يَحْقُرُ أَحَدُكُمْ صَلَاتُهُ مَعَ صَلَاتِهِمْ، وَصِيَامُهُ مَعَ صِيَامِهِمْ، يَمْرُقُونَ مِنَ الدِّينِ كَمُرُوقِ السَّهْمِ مِنَ الرَّمِيَّةِ»، أخرجه البخاري (٢٦١٠)، ومسلم (١٠٦٤) من حديث أبي سعيد الخدري عليه السلام، وكل من خرج على الإمام الحق الذي اتفقت الجماعة عليه يسمى خارجياً، سواء كان الخروج في أيام الصحابة على الأئمة الراشدين، أو كان بعدهم على التابعين بإحسان والأئمة في كل زمان. انظر: مقالات الإسلاميين (ص ٤، ٨٦)، والفرق بين الفرق (ص ٥٤)، والملل والنحل (١/١١٤).

(٢) هي فرقة من فرق الشيعة الضالة، سموها «روافض» لرفضهم إمامة أبي بكر وعمر عليه السلام، ويقال: سموا بالروافض لأن زيد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب عليه السلام خرج على هشام بن عبد الملك، فطعن عسكره على أبي بكر عليه السلام، فمنعهم من ذلك فرفضوه، فقال لهم زيد بن علي: رفضتموني؟ قالوا: نعم، فبقي عليهم هذا الاسم، وهم مجمعون على أن النبي ﷺ نص على استخلاف علي بن أبي طالب عليه السلام باسمه وأظهر ذلك وأعلنه، وأن أكثر الصحابة ضلوا بتركهم الاقتداء به بعد وفاء النبي ﷺ. انظر: مقالات الإسلاميين (ص ١٦ وما بعدها)، والفرق بين الفرق (ص ١٥)، واعتقادات فرق المسلمين والمشركين (ص ٥٢).

وذكر أحكام الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وذكر أصول الأخلاق عند أهل السنة والجماعة.

وبهذا الذي ذكره في هذه الرسالة العظيمة المختصرة يتبين أن اعتقاد أهل السنة والجماعة يشمل ثلاثة أصول:

الأول: العقيدة العامة في الله ﷻ، وملائكته، وكتبه، ورسله، واليوم الآخر، والقدر خيره وشره.

الثاني: مسائل الإمامة، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والكلام فيما يتصل بذلك من الكلام في الصحابة رضوان الله عليهم.

الثالث: الكلام في أخلاق أهل السنة والجماعة.

وهذه هي الأمور الثلاثة التي فصل فيها شيخ الإسلام في هذه الرسالة العظيمة، وهذه الرسالة وجيزة الألفاظ لكنها مدرسة للعلم بمنهج واعتقاد أهل السنة والجماعة.

وذلك الاعتقاد وتفصيله في كتب شيخ الإسلام ﷺ فكتب شيخ الإسلام تُعد شرحاً لهذه العقيدة الواسطية، فأحسن شرح لهذه العقيدة ما نشره شيخ الإسلام ﷺ في كتبه وفصله وبينه من أصول هذا الاعتقاد.

كذلك تلميذه العلامة ابن القيم رحمه الله ^(١) إذ لا أحسن في فهم كلام شيخ الإسلام من شرحه هو نفسه في مصنفاته الأخرى، وكذلك في فهم، وشرح تلميذه ابن القيم رحمه الله.

هذه العقيدة المباركة لها شروح كثيرة، ومن أعظمها نفعا وأدقها لفظاً الشرح المسمى بـ «التنبيهات السنية على العقيدة الواسطية» للشيخ العلامة عبدالعزيز بن رشيد رحمه الله ^(٢)، فإن هذا الشرح من أنفس شروح

(١) هو الإمام العلامة شمس الدين محمد بن أبي بكر بن أيوب الزرعي، ثم الدمشقي، الفقيه الحنبلي، المفسر، النحوي، الأصولي، الشهير بابن قيم الجوزية، ولد سنة إحدى وتسعين وستمائة، وسمع الحديث، واشتغل بالعلم، وبرع في علوم متعددة، ولما عاد شيخ الإسلام تقي الدين ابن تيمية من الديار المصرية في سنة ثنتي عشرة وسبعمائة لازمه إلى أن مات الشيخ فأخذ عنه علماً جماً، وكان جريئ الجنان، واسع العلم، عارفاً بالخلاف ومذاهب السلف، وهو الذي هذب كتب شيخه ونشر علمه. انظر: البداية والنهاية (٢٣٤/١٤)، والدرر الكامنة (١٣٨/٥)، والوافي بالوفيات (١٩٥/٢)، والمقصد الأرشد (٣٨٤/٢)، وشذرات الذهب (١٦٨/٦).

(٢) هو العالم الجليل الفقيه الشيخ عبد العزيز بن ناصر بن عبد العزيز بن رشيد، كان مولده في مدينة الرس سنة ثلاث وثلاثين وثلاثمائة وألف، تتلمذ على عدد من مشايخ الرس، منهم: الشيخ محمد بن رشيد، ثم رحل إلى الرياض ولازم حلقات سماحة الشيخ محمد بن إبراهيم، والشيخ عبد اللطيف بن إبراهيم، والشيخ صالح بن عبد العزيز آل الشيخ قاضي الرياض، ثم رحل إلى مكة المكرمة للحج وجاور فيها ولازم علماء المسجد الحرام، وكان داعية خير ورشد وصلاح، هادئ الطبع، واسع الاطلاع في فنون المعرفة، حكيماً ذا هبة، وعلى جانب كبير من الأخلاق العالية، مستقيماً في دينه وخلقه، له من المؤلفات: «عُدة

هذه العقيدة الواسطية، فقد بين من مسائل هذه العقيدة ومن ألفاظها ما يكفي طالب العلم في هذا الباب - أعني باب الاعتقاد - لأنه ذكر فيها من العلم الواسع الغزير ما لو اكتفى به طالب علم في بيان عقيدة أهل السنة والجماعة لكفاه.

ولهذا أحض من أراد شرحاً لهذه العقيدة على هذا الكتاب، ألا وهو: «التنبيهات السنية على العقيدة الواسطية» للشيخ ابن رشيد رحمته الله من المقدمات المهمة قبل الشروع في شرح هذه العقيدة أن نبين أن هذه العقيدة المباركة - وكذلك سائر كتب شيخ الإسلام ابن تيمية - بين فيها عقيدة السلف، وفصل فيها ما ذكره السلف في كتبهم من الاعتقاد، وكتب شيخ الإسلام تتميز على كتب السلف، يعني: من كتب أصحاب الإمام أحمد^(١)، ومن تبعهم ومن تلاهم زمناً، تتميز هذه

=

الباحث في أحكام التوارث»، و«التنبيهات السنية على العقيدة الواسطية»، و«القول الأسني»، و«إفادة السائل في أهم الفتاوى والمسائل»، توفي في ربيع الأول سنة ثمان وأربعمئة وألف للهجرة، انظر: علماء نجد خلال ثمانية قرون (٣/٣٠)، والمبتدأ والخبر لعلماء القرن الرابع عشر (٣/٤٥٧).

(١) هو إمام المحدثين، والناصر للدين، والمناضل عن السنة، والصابر في المحنة، أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل الذهلي الشيباني المروزي ثم البغدادي، أحد الأئمة الأربعة المتبوعين، ولد ببغداد سنة أربع وستين ومائة، وتوفي في شهر ربيع الآخر سنة إحدى وأربعين

العقيدة وسائر كتب شيخ الإسلام ابن تيمية عن تلكم الكتب الكثيرة في الاعتقاد بمزايا منها:

أولاً: أن شيخ الإسلام رحمه الله قد فهم ما قاله الأئمة من قبل، فصاغه بصياغة تجمع أقوالهم بأدلتها وبيان معانيها، فهو خير من فهم كلام الأئمة من قبل.

ثانياً: أنه رحمه الله قد بلغ في فهم نصوص الكتاب والسنة المبلغ والدرجة التي شهد له بها أهل عصره ومن تلاهم، ومن المعلوم أن أدلة الاعتقاد هي نصوص الكتاب والسنة، ثم هو مع هذا اطلع على كلام الصحابة، وكلام التابعين، ومن تبعهم، في تفسير معاني نصوص الكتاب والسنة؛ ولهذا كلام شيخ الإسلام في بيان معاني الكتاب والسنة يُعد أحسن كلام للعلماء المتأخرين، يعني: بعد الأئمة المشهورين.

ثالثاً: أن شيخ الإسلام استحضر، حين كتابتها، أقوال أهل البدع والمخالفين وحججهم، وهو يذكر ما يذكر من الاحتجاجات مستحضراً تلك الأقوال وتلك الاعتراضات من أهل البدع، أو تلكم الأقوال

=

ومائتين. انظر: سيرة الإمام أحمد بن حنبل لأبي الفضل صالح بن أحمد بن حنبل (ص ٢٩ وما بعدها)، وتاريخ دمشق (٢٥٢/٥)، وسير أعلام النبلاء (١٧٨/١١)، والبداية والنهاية (٣٢٥/١٠)، وطبقات الشافعية الكبرى للسبكي (٢٧/٢).

المنحرفة من أهل البدع على اختلاف أنواعهم. ومعلوم أن حال الكاتب أو المؤلف الذي يؤلف وهو على هذه الدرجة العظيمة من الاستحضار، أنه يقول منبئاً عما يكون فصلاً في هذه المسائل.

رابعاً: أن شيخ الإسلام أوضح في هذه العقيدة كثيراً من المجملات التي ربما كانت في كلام السلف، فقد تجدد في كلام المتقدمين من أهل القرون المفضلة كلاماً في الاعتقاد، وربما أجمل في مواضع وفصل في مواضع، وشيخ الإسلام يستحضر هذا وذاك ويذكر الكلام المجمل والمفصل كل في مكانه، ويوضح ذلك بحيث أن من فهم كلام شيخ الإسلام وفهم كتبه رحمته الله ثم بعد فهمه لذلك وبراعته فيه رجع إلى كتب السلف فإنه يفهمها فهماً مصيباً على ما ينبغي.

وأما من ترك التفقه في كتب شيخ الإسلام رحمته الله فرما زل في فهمه لبعض كلام السلف وكلام الأئمة، لأن بعضهم ربما وقع في كلامه إجمال، أو وقع في كلامه رعاية لحال السائل، أو نحو ذلك من الأسباب التي لا يمكن المجيب معها أن يفصل التفصيل المطلوب.

لهذا نقول: إن العناية بهذه العقيدة مما حث عليه العلماء قديماً وحديثاً، فلا غرو أن يوصى طلبة العلم بهذه العقيدة، وبفهم ألفاظها ومعاني تلك الألفاظ، ومعاني ما فيها من الأدلة والاستدلال والحجج؛ لأن فيها خيراً عظيماً.

رَفَعُ

عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس

www.moswarat.com

قَالَ شَيْخُ الْإِسْلَامِ رَحِمَهُ اللَّهُ :

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى
الدِّينِ كُلِّهِ وَكَفَى بِاللَّهِ شَهِيدًا ، وَأَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ
لَهُ إِقْرَارًا بِهِ وَتَوْحِيدًا ، وَأَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ
وَعَلَى آلِهِ وَصَحْبِهِ وَسَلَّمْ تَسْلِيمًا مَزِيدًا .

الشرح :

ابتدأ رَحِمَهُ اللَّهُ هذه الرسالة بقوله : (بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ) ،
والمقرر عند العلماء أن الجار والمجرور لابد أن يتعلق بفعلٍ أو ما في معناه
من مصدر ونحوه ، فمن أهل العلم من قَدَّرَ هذا المتعلق في الباء ؛ كقول
القائل : أبتدئ أو ابتدائي بسم الله . وهذا يعم جميع الأحوال ، يعني :
سواءً كان ابتداءؤه بطعام أو شراب أو علم أو غير ذلك .

وقال بعض أهل العلم : إن المتعلق هذا ينبغي أن يُقَدَّرَ بما يناسب
حال القائل بهذه الكلمة ، فإذا قالها المبتدئ بطعام كان تقدير الكلام :
أكل بسم الله ، وإذا قالها المبتدئ بشراب كان تقدير الكلام : أشرب بسم
الله ، وإذا قالها المبتدئ بالكتابة كان معناها : أكتب بسم الله ، وإذا قالها
المبتدئ بالعلم أو التعلم أو التعليم كان معناها : أَعَلِّمُ أو أَتَعَلَّمُ بسم الله .

هذا القول الثاني أظهر وأحسن وأقوى ؛ لأنه يكون تخصيصاً لكل حالة بما يناسبها.

فإذاً يكون تقدير الكلام : أكتب بسم الله ، أو أعلم بسم الله ، أو اختصر بسم الله.

و(بِسْمِ اللَّهِ) الباء هذه باء الاستعانة والمثوبة لمعنى التوسل ، فكأنه قال : أكتب مستعيناً أو متوسلاً بكل اسم لله ﷻ ، فقله هنا : (بِسْمِ اللَّهِ) بدون تحديد اسم معين ، يعم جميع الأسماء ، وهذا منه اقتداءً بفاتحة القرآن ، فإن القرآن ابتدئ بالبسملة ثم بالحمدلة.

لهذا اقتدى العلماء في كتبهم بأشرف كتاب وأعظم كتاب ألا وهو القرآن كلام الله ﷻ في بدئهم كتبهم بالبسملة ثم بالحمدلة .

وقد روي في البداية بالبسملة أحاديث لكنها ضعيفة جداً ، وكذلك في البداية بالحمدلة ، ولكن أسانيدھا فيها ضعف ، أما ما ورد في البداية بالحمدلة مثل قوله ﷺ : «كُلُّ أَمْرٍ ذِي بَالٍ لَا يَفْتَحُ بِذِكْرِ اللَّهِ فَهُوَ أَتْرُؤُ أَقْطَعُ»^(١) ، يعني : ناقص البركة ، فهذا أقوى من غيره في هذا الباب ،

(١) ورد هذا الحديث بألفاظ متقاربة ، منها المرفوع إلى النبي ﷺ ومنها المرسل ، وقد أخرجه أبو داود (٤٨٤٠) ، والنسائي في الكبرى (١٢٧/٦) ، وابن ماجه (١٨٩٤) ، وأحمد في المسند (٣٥٩/٢) ، وابن حبان في صحيحه (١٧٣/١) ، وابن أبي شيبة في مصنفه

ولكن أسانيدھا فیھا ضعف، والمقصود أن العمدة في هذا أنه اقتداءً واحتذاءً بأعظم كتاب وهو كتاب الله ﷻ.

والبسملة في قوله: (بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ) أول من استعملها على هذا النحو التام سليمان عليه السلام في كتبه، وكان النبي ﷺ يكتب أول ما كتب «بِسْمِكَ اللَّهُمَّ»، فلما نزلت: ﴿إِنَّهُ مِنْ سُلَيْمَانَ وَإِنَّهُ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾ [النمل: ٣٠] كتب: «بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ»^(١).

فقوله: (بِسْمِ اللَّهِ)، يعني: أكتب مستعيناً بسم الله (الرحمن الرحيم). والرحمن والرحيم من أسماء الله ﷻ الحسنى المتضمنان صفة الرحمة لله ﷻ التي وسعت كل شيء، فنعت الله بهذين الاسمين في هذا المقام تعريض للنفس بالدخول في رحمة الله ﷻ التي وسعت كل شيء، ومن المقرر أن العلم مبناه على الرحمة والتراحم، فإن العلم الشرعي رحمة الله ﷻ الخاصة يؤتيها من يشاء من عباده، فلا ابتداء ببسم الله

(٥/٣٣٩)، والدارقطني (١/٢٢٩)، والبيهقي في الكبرى (٣/٢٠٨)، وفي شعب الإيمان (٤/٩٠) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(١) أخرجه عبد الرزاق في تفسيره (٣/٨١)، وابن أبي شيبة في مصنفه (٧/٢٦١)، وابن سعد في الطبقات الكبرى (١/٢٦٤) عن الشعبي، وأخرجه أبو داود في مراسيله (ص ٩٠) عن أبي مالك. وانظر: الدر المنثور (٦/٣٥٤).

الرحمن الرحيم مناسب تمام المناسبة في كتب العلم ، وفيما سبق بيانه من الأمور المختلفة .

ثم قال : (الحمد لله) أثنى على الله ﷻ ؛ لأنه ﷻ هو المستحق لجميع أنواع المحامد ؛ لأن كلمة الحمد دخلت عليها الألف واللام التي تدل على استغراق الأجناس ، ويكون معنى (الحمد) أن جميع أجناس المحامد هي لله ﷻ استحقاقاً^(١) .

فقوله هنا : (الحمد لله) ، يعني : كل أنواع المحامد لله ﷻ ، وإذا تقرر ذلك فإن موارد الحمد التي يُثنى بها على الله ﷻ عظيمة كثيرة جماعها في خمسة موارد :

الأول : أنه يحمد ﷻ على تفرده بالربوبية ؛ إذ لا رب معه يملك هذا الملكوت ويدبره ويصرفه ، فيُثنى على الله ﷻ بتفرده بالربوبية ، ويثنى عليه ﷻ بآثار تلك الربوبية في خلقه ، وإذا تأمل المثنى على الله ﷻ بذلك وجد أنه أثنى على الله ﷻ بكل آثار ربوبيته في خلقه التي

(١) قال ابن القيم ﷻ في نونيته :

وَهُوَ الْحَمِيدُ فَكُلُّ حَمْدٍ وَأَقْبَحُ
مَلَأَ الْوُجُودَ جَمِيعَهُ وَنَظِيرَهُ
هُوَ أَهْلُهُ سُبْحَانَهُ وَيَحْمَدُهُ
أَوْ كَانَ مَفْرُوضًا مَدَى الْأَزْمَانِ
مِنْ غَيْرِ مَا عَدُّ وَلَا خُسْبَانِ
كُلُّ الْمَحَامِدِ وَصَفُ ذِي الْإِحْسَانِ

انظر : النونية مع شرح ابن عيسى (٢/٢١٥) .

منها: خلقهم، ورزقهم، وأحيائهم، وإماتهم، وتديره الأمر، وما يحدث في ملكوت السماوات والأرض من أنواع ما يقدره الله ﷻ، فهو المحمود على كل حال.

وهذا الحمد قد استغرق الزمان كله، بل حمده ﷻ كائن قبل أن يكون مخلوق، فهو ﷻ المستحق للحمد قبل أن يوجد حامد؛ وذلك لعظم أوصافه ﷻ ومنها هذا المورد ألا وهو تفرده ﷻ في ربوبيته.

الثاني: أنه ﷻ محمود على تفرده في إلهيته، فهو ﷻ الإله الحق المبين، لا إله يُعبد بحق إلا هو ﷻ، فهو الإله الحق في السماء، وهو الإله الحق في الأرض، وكل إله عُبد في الأرض فإنما عُبد بغير الحق؛ عُبد بالبغي والظلم والعدوان، والذي يستحق العبادة الحق وحده دونما سواه هو الله ﷻ، فيُشنى عليه ﷻ بهذا الأمر العظيم ألا وهو توحده ﷻ في إلهيته.

الثالث: أنه ﷻ يُحمد على ما له من الأسماء والصفات التي هي له ﷻ على وجه الكمال، فهو ﷻ له الأسماء الحسنى والصفات العلى؛ له الأسماء التي لا يماثلها في معانيها ولا فيما اشتملت عليه من الصفات أحد، وله ﷻ من الصفات ما لا يشاركه فيها على وجه التمام والكمال أحد، قال ﷻ: ﴿هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا﴾ [مريم: ٦٥]، وقال: ﴿وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾ [الإخلاص: ٤]، فليس له ﷻ سمي، وليس له مثل ولا مثيل في نعوت جلاله وكماله وجماله، فهو ﷻ يُحمد

- يعني: يُثنى عليه - بما له من الأسماء الحسنى والصفات العلى ، وكذلك يُثنى عليه بكل اسم على حدة ، ويُثنى عليه بكل صفة له على حدة ، وهذا مما تنقضي الأعمار فيه لو تأمله الحامدون.

الرابع: أنه ﷺ يُحمد على شرعه وأمره ، قال ﷺ: ﴿أَلَا لَهُ الْخَلْقُ

وَالْأَمْرُ﴾ [الأعراف: ٥٤] ، وقال: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَى عَبْدِهِ الْكِتَابَ وَلَمْ

يَجْعَلْ لَهُ عِوَجًا﴾ [الكهف: ١١] ، فهو ﷺ يُحمد على شرعه وعلى أمره ،

يعني: يُحمد على دين الإسلام الذي جعله دينًا للناس ، ويحمد على

هذه الشريعة ؛ شريعة محمد ﷺ ، فيُثنى عليه ﷺ بإنزاله الكتاب ؛ كما

أثنى على نفسه بقوله: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَى عَبْدِهِ الْكِتَابَ وَلَمْ يَجْعَلْ لَهُ

عِوَجًا﴾ ، ويثنى عليه ﷺ بما أمر به في كتابه من الأوامر وبما نهى عنه من

النواهي ؛ إذ أوامره ﷺ ونواهييه في كتابه وفي سنة رسوله ، أي: في

شريعة الإسلام شريعة محمد ﷺ ، فكل أمر يستحق به ﷺ أن يُحمد

عليه. وهذا لا شك مما يفتح على قلوب أهل الإيمان أنواعًا من

المعارف ، وأنواعًا من محبة هذا الدين ، ومحبة الشريعة ، ومحبة الأحكام ،

فأهل العلم يحمدون الله ﷻ على كل حكم تعلموه ، وعلى كل حكم

علموه ، وعلى كل مسألة من مسائل العلم فهموها ، فأهل العلم هم

أحق الناس بحمد الله ﷻ ، وهم أحق الناس بالثناء على الله ﷻ ؛ لأنهم

يعلمون عن الله ﷻ ما لا يعلمه غيرهم من العوام أو من غير المتعلمين.

الخامس : أنه ﷺ محمود على خلقه وقدره ، وهو ﷺ له تصريف هذا الملك ، وله فى كل شيء قدر ؛ كما قال ﷺ : ﴿ إِنَّا كُلُّ شَيْءٍ خَلَقْتَهُ بِقَدَرٍ ﴾ [القمر : ٤٩] ، وله ﷺ أوامر كونية فى ملكوته منها : الإنعام على من شاء أن يُنعم عليهم ، ومنها : المصائب على من شاء أن يبتليهم... وهكذا ، فهو ﷺ محمود على خلقه وقدره ، وكل أنواع تقديره ﷺ يستحق أن يُثنى عليه بها ، وهذا النوع بعضه يستحضره الناس حينما يقولون الحمد لله .. يعنى : على ما أولاهم به من نعمة - فيحمدون الله ﷻ ، يعنى : يثنون عليه بما أفاض عليهم من النعم ، وهذا ولا شك نوع من أهم موارد الحمد . أما أهل العلم المتبصرون بما يستحقه ﷺ من الأسماء والصفات ، وما له ﷺ من النعوت والكمالات ، فإنهم يستحضرون من معاني الحمد أكثر من ذلك الذى يستحضره أكثر الخلق من أن الحمد لا يكون إلا على ما أولوا من النعمة ؛ ولهذا كان النبي ﷺ يحمد الله ﷻ فى السراء والضراء ، يحمده ﷺ إذا أتته نعمة ، وإذا جاءه ما لا يسره حمد الله ﷻ ، ويشني على الله ﷻ باستحقاقه للربوبية على خلقه ، ويشني على الله ﷻ باستحقاقه للعبادة من خلقه وحده دونما سواه ، ويشني عليه ﷺ بأنواع من الشناء .

ومن المهمات أن يستحضر الحامد لله ﷻ هذه الموارد ، وإن لم يمكنه ذلك لضيق وعاء القلب عنده فإنه يستحضر شيئاً فشيئاً منها ، حتى

يُعود قلبه على الثناء على الله ﷻ بجميع أنواع الثناء عليه ﷻ التي يستحقها.

وقوله هنا: (الله) اللام للاستحقاق، وضابطها أنها تأتي بعد المعاني دون الأعيان، (الحمد لله) يعني: الحمد مستحق لله ﷻ، و(الله) علمٌ على المعبود بحق، فلا يُسمى به إلا من يستحق العبادة وحده دونما سواء، الموصوف بأوصاف الكمال ﷻ، أما غيره ﷻ مما عُبد من الآلهة التي عُبدت بالباطل والبغي والظلم والعدوان فإنها يطلق عليها البشر (إله)، يعني: معبود، أما الاسم (الله) فهو علم على المعبود بحق، أما المعبودات بالباطل والظلم والطغيان فلم يدع أحد أنه يسميها الله؛ ولهذا قال المشركون: ﴿أَجْعَلِ الْآلِهَةَ إِلَهًا وَاحِدًا إِنَّ هَذَا لَشَيْءٌ عُجَابٌ﴾ [ص: ٥]، وقال ﷻ: ﴿إِنَّهُمْ كَانُوا إِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ يَسْتَكْبِرُونَ﴾ [الصفات: ٣٥]، ﴿لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ﴾ يعني: لا أحد يستحق العبادة الحقّة إلا الله ﷻ، ﴿يَسْتَكْبِرُونَ﴾ لأنهم اتخذوا آلهة من دون الله ﷻ ومعه.

وقوله هنا: ﴿الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ﴾، هذا اقتباس من آخر سورة الفتح، وهي قول الله ﷻ: ﴿هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَكُفًىٰ بِاللَّهِ شَهِيدًا﴾ [الفتح: ٢٨]. والهدى هنا: هو العلم النافع مما جاء في الكتاب والسنة، فالله ﷻ أرسل رسوله بالهدى وهو العلم النافع، سواء في ذلك ما كان من باب الإخبار وهي

أبواب الاعتقاد، أو من باب الأمر والنهي، وهذا كله العلم النافع الذي يورث الهدى، وهو هدى في نفسه، يعني: مرشداً ودالاً على الطريق التي هي أقوم، وكذلك يورث الهدى الكامل في الدنيا والآخرة.

وأما قوله: ﴿وَدِينِ الْحَقِّ﴾ [الفتح: ٢٨] فقد فسر بعض السلف بأنه العمل الصالح^(١)، الأعمال النافعة للمؤمن في نفسه وللناس في أنفسهم، وكما يقال للمجتمعات وللأمم بأجمعها. الله ﷻ أرسل رسوله بالهدى، يعني: بالعلم النافع، وبدين الحق الذي هو العمل الصالح.

قوله: ﴿وَكُفَى بِاللَّهِ شَهِيدًا﴾ [الفتح: ٢٨] أي: كفى بالله شهيداً على ما ذكر، فالله ﷻ هو الذي شهد بأن ما بعث به رسوله ﷺ هو الهدى وهو دين الحق، وشهادة الله ﷻ فوق كل شهادة، إذ لا أعلم من الله، ولا شاهد يُكتفى به إلا الله ﷻ في هذه المسائل العظيمة، أو فيما أوحى به إلى رسوله ﷺ، فمن أتته شهادة الله ﷻ فكفى بها شهادة.

إذا كان كذلك فمن المتقرر أن نصوص الكتاب والسنة التي وُصفت في هذه الآية بأنها الهدى قد اشتملت على أنواع الأخبار التي هي في الأمور الغيبية عن الله ﷻ، وعن أسمائه وصفاته، وعمما يكون

(١) انظر: تفسير ابن كثير (٣٣/٢)، (٤/١٧١)، (٢٠٤).

في يوم المعاد من الأمور الغيبية ، وإذا كانت هذه النصوص في هذه الأمور الخبرية ، وكذلك ما أخبر به النبي ﷺ في هذه الأمور قد وصفها الذي يُكتفى بشهادته بأنها هدى ، فيعلم منه أن من لم يَرْضَ بكون هذه النصوص وما دلت عليه الهدى الكامل والشفاء الكامل فإن ذلك يتضمن أنه لم يكتف بشهادة الله ﷻ ، وهذا هو ما صنعه الذين سلكوا مسلك البدع من أنواع الفرق ؛ كالخوارج ، والمرجئة^(١) ، والقدرية^(٢) ، والمعتزلة^(٣) ...

(١) المرجئة : قيل من الإرجاء ، أي : التأخير ؛ لأنهم أخرؤا العمل عن مسمى الإيمان ، وقيل : من الرجاء ؛ لأنهم يقولون : لا يضر مع الإيمان معصية ؛ كما لا ينفع مع الكفر طاعة . وهم فرق شتى . انظر : مقالات الإسلاميين (ص ١٣٢) ، والفرق بين الفرق (ص ١٩٠) ، الملل والنحل (١/ ١٣٩) .

(٢) القدرية هم نفاة القدر القائلون بأن العبد يخلق فعل نفسه ، وليس لله فيه إرادة ولا خلق ولا مشيئة ، فأنكروا عموم المشيئة والخلق . قال ابن أبي العز في شرح الطحاوية (ص ٤٩٣) : «والقدرية نفاة القدر جعلوا خالقين مع الله تعالى ؛ ولهذا كانوا مجوس هذه الأمة ، بل أردأ من المجوس ...» اهـ . ويُطلق اسم القدرية على الغلاة في القدر ، وهم الجبرية . انظر : الفرق بين الفرق (ص ١١٢ ، ٢٤١) ، ومجموع الفتاوى (٧/ ٨ - ٥٨) ، والصفدية (١/ ٥٠) ، ودرء التعارض (١/ ٣٧١ - ٣٧٤) .

(٣) هي إحدى الفرق الضالة المخالفة لأهل السنة والجماعة ، ورأس هذه الفرقة واصل بن عطاء الغزال ، كان تلميذاً في مجلس الحسن البصري ، فأظهر القول بالمنزلة بين المنزلتين وأن صاحب الكبيرة ليس بمؤمن ولا بكافر ، وانضم إليه عمرو بن عبيد ، واعتزلا بمجلس الحسن ،

والجهمية^(١)، والأشاعرة^(٢)،

فسموا بالمعتزلة لذلك، ويلقبون بالقدرية لإسنادهم أفعال العباد إلى قدرتهم وإنكارهم القدر فيها، وقد افترقت المعتزلة إلى فرق شتى يجمعهم القول بنفي الصفات، والقول بخلق القرآن، وأن العبد يخلق فعل نفسه، ولهم أصول خمسة جعلوها بمنزلة أركان الإيمان عند أهل السنة، وهي: التوحيد، والعدل، والمنزلة بين المنزلتين، والوعد والوعيد، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وإنما أرادوا بهذه المسميات معاني باطلة. انظر: الملل والنحل (١/٣٠ - ٣٢)، والفرق بين الفرق (ص ١٨، ٩٣، ٩٤)، والبده والتاريخ (٥/١٤٢)، وسير أعلام النبلاء (٥/٤٦٤)، ووفيات الأعيان (٦/٨).

(١) هم أتباع الجهم بن صفوان أبو محرز الراسبي، مولا هم السمرقندي، الضال المبتدع رأس الجهمية هلك في زمان صغار التابعين، وقد زرع شرأ عظيمًا، رأس في التعطيل، زعم أن القرآن مخلوق، وذهب إلى القول بأن العبد لا قدرة له أصلاً، بل فعله كحركة المرتعش، أو كالريشة في مهب الريح، أو بمنزلة حركة أغصان الأشجار، فالعبد عندهم مجبور على فعله، وأن الجنة والنار تفنيان بعد دخول أهلها حتى لا يبقى موجود سوى الله تعالى، قتله سلّم بن أحوز سنة ثمان وعشرين ومائة. انظر: الملل والنحل للشهرستاني (١/٨٦)، والفرق بين الفرق (ص ١٩٩)، وميزان الاعتدال للذهبي (٢/١٥٩)، وشرح الطحاوية (ص ٥٩٠).

(٢) نسبة إلى أبي الحسن علي بن إسماعيل بن أبي بشر إسحاق بن سالم الأشعري، ولد سنة ستين ومائتين، نشأ على مذهب المعتزلة، وتلمذ على أبي علي الجبائي زوج أمه، ومضى على ذلك صدرًا من حياته، ثم ترك مذهبهم وتبرأ منه وسلك طريقة ابن كلاب، وانتشر مذهبه، ثم رجع عنه إلى مذهب أهل الحديث، وانتسب إلى الإمام أحمد، وألف في مذهب أهل السنة: الإبانة، والموجز، إلا أنه بقيت عليه بقايا من مذهب ابن كلاب.

والماتريدية^(١)، فإن كل فرقة من هذه الفرق لم ترض نصوص الكتاب والسنة، ولم تجعلها كافية، بل أعملت في ذلك إما بعقولها أو بأقيسة ضالة، فمن أخذ بما دلت عليه نصوص الكتاب والسنة، وهي القاعدة العظيمة في الاعتقاد بأننا لا نتجاوز في الاعتقاد القرآن والحديث؛ كما قال الإمام أحمد في هذا الأصل: «لا يوصف الله إلا بما وصف به نفسه أو وصفه به رسوله ﷺ»، ولا نتجاوز القرآن والحديث^(٢).

توفي ببغداد سنة أربع وعشرين وثلاثمائة، قاله الذهبي، ويقال: بقي إلى سنة ثلاثين وثلاثمائة. انظر: تاريخ بغداد (١١/٣٤٦)، ووفيات الأعيان (٣/٢٨٤)، وسير أعلام النبلاء (١٥/٨٥)، والبداية والنهاية (١١/١٨٧)، وشذرات الذهب (٢/٣٠٣).

(١) هم أصحاب محمد بن محمد بن محمود، أبي منصور الماتريدي، المتكلم، وماتريد قرية من قرى سمرقند، له كتاب التوحيد، وكتاب المقالات، وكتاب تأويلات القرآن، توفي سنة ثلاث وثلاثين وثلاثمائة بسمرقند، ومن المسائل التي اشتهر الماتريدية بالخلاف فيها: مسألة الاستثناء في الإيمان، والاستثناء في الكفر، ومسألة القرآن هل الله ﷻ يتكلم بمشيئته وقدرته أم القرآن لازم لذاته، وغير ذلك من مسائل الصفات. انظر: الجواهر المضية في طبقات الحنفية (٣/٣٦٠)، ومجموع الفتاوى (٧/٤٣١ - ٤٣٤)، ومنهاج السنة (٢/٣٦٢)، وانظر: رسالة الماتريدية للشيخ شمس الدين الأفغاني رحمه الله.

(٢) انظر: لمعة الاعتقاد لابن قدامة (ص ٩)، وذم التأويل لابن قدامة (ص ٢٢)، والروح لابن القيم (ص ٢٦٢)، وقطف الثمر للقنوجي (ص ٤٨).

يعني لا نتأول كما تأول المتأولة ، ولا نعطل كما عطل المعطلة ، ولا نشبه أو نمثل كما مثل المجسمة أو مثل الممثلة ، وإنما لا نتجاوز القرآن والحديث ؛ وذلك لأن أهل السنة قد اكتفوا بشهادة الله ﷻ في هذه الآية بأن ما أرسل به رسوله ﷺ هو الهدى وهو دين الحق ، فقبلوه ولم يتجاوزوا القرآن والحديث.

قال بعد ذلك : (وَأَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ إِقْرَارًا بِهِ وَتَوْحِيدًا)، وهذه تحتاج إلى شيء من التفصيل ، وذلك أن قوله هنا : (وَأَشْهَدُ) هذه الشهادة معناها الاعتراف والإقرار الذي يتبعه إعلام وإخبار ؛ لأن الشهادة تشمل اعتقاد القلب وإخبار اللسان^(١) ، فمن اعتقد بقلبه دون أن يتكلم بلسانه لم يعد شاهداً ، ومن تكلم بلسانه - كحال المنافقين - ولم يعتقد بقلبه لم يكن شاهداً بما دلت عليه كلمة التوحيد.

إذاً الشهادة في قوله : (وَأَشْهَدُ) يعني : أعتقد وأعترف وأقر لله بأنه هو المستحق للعبادة وحده دونما سواه ، وأخبر وأعلم بأن الله ﷻ هو المستحق للعبادة دونما سواه.

(١) انظر: شعب الإيمان للبيهقي (١/١٠٣)، وشرح النووي على صحيح مسلم

(٢/١٨١)، وعمدة القاري (١/١٩٥)، ومعارج القبول (٢/٦٢٢).

وهذا هو الذي فُسر به قوله ﷺ: ﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ قَابِئًا بِالنَّاصِطِ﴾ [آل عمران: ١٨]، ﴿شَهِدَ اللَّهُ﴾ يعني أعلم وأخبر، ﴿وَالْمَلَائِكَةُ﴾ شهدوا بذلك وأعلموا وأخبروا بذلك واعتقدوا ذلك، ﴿وَأُولُو الْعِلْمِ﴾ من خلقه شهدوا بذلك بمرتبين: مرتبة الاعتقاد، ومرتبة القول^(١).

قال: (وَأَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ)، و(أَنْ) هنا هي التفسيرية^(٢)، وضابطها: أنها هي التي تأتي بعد كلمة فيها معنى القول دون حروف القول؛ كأشهد، ونادى، وأوحى، وقضى، وأمر، ووصى، ونحو ذلك، ف (أَنْ) إذا أتت بعد هذه الألفاظ أو نحوها مما فيه معنى القول دون حروف القول فهي التفسيرية؛ لأن ما بعدها يفسر ما قبلها؛ كالتي جاءت في قول الله ﷻ: ﴿وَقَادَىٰ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ أَصْحَابَ النَّارِ أَنْ قَدْ وَجَدْنَا مَا وَعَدَنَا رَبُّنَا حَقًّا﴾ [الأعراف: ٤٤]. الآية.

هذه الكلمة: (أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ) هي كلمة التوحيد، ولها ركنان:

(١) انظر: تفسير الطبري (٣/٢٠٩ - ٢١١)، وتفسير ابن كثير (١/٣٥٤، ٣٥٥).

(٢) انظر: مغني اللبيب (ص ٤٤)، والمسائل السلفية (ص ٣٩)، وهمع الهوامع

(٢/٤٠٩)، والفوائد العجيبة (ص ٢٤).

النفي: المستفاد من قوله: (لا إله)، وهو نفي استحقاق العبادة عن كل أحد.

والإثبات: المستفاد من قوله: (إلا الله)، وهو إثبات استحقاق العبادة لله ﷻ.

فركنا هذه الكلمة النفي والإثبات، فمن نفي ولم يثبت لم يكن قد أتى بهذه الكلمة على صحتها؛ إذ أتى بركن ولم يأت بالثاني، وكذلك من أثبت ولم ينفي، فإنه لم يأت بما دلت عليه هذه الكلمة، فلا بد أن يجتمع في حق الشاهد أنه ينفي استحقاق العبادة عن كل أحد، ويثبت استحقاق العبادة لله ﷻ وحده دونما سواه.

والمشركون كانوا يثبتون ولا ينفون، يقولون: إن الله ﷻ مستحق للعبادة. فهو مستحق لأن يعبد، لكنهم لا ينفون؛ ولهذا قال النبي ﷺ لأبي طالب: «أَيُّ عَمٍّ قُلْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ كَلِمَةً أُحَاجُّ لَكَ بِهَا عِنْدَ اللَّهِ»^(١)، فأبى أن يقول، وقال ﷺ للمشركين: «قولوا كلمة إن تكلمتم بها ملكتم العرب ودانت لكم بها العجم بالخراج»، قالوا: لنعطينكها وعشر أمثالها، فما هي؟ قال: «قولوا لا إله إلا الله»^(٢)، فأبوا.

(١) أخرجه البخاري (١٣٦٠)، ومسلم (٢٤) من حديث سعيد بن المسيب عن أبيه.

(٢) أخرجه الطبري في تفسيره (٣٠٩/٧)، وابن أبي حاتم في تفسيره (١٣٦٧/٤)، وابن

سعد في الطبقات الكبرى (٢٠١/١).

واشمازوا؛ لأنهم يعلمون أنه لا يصح الإقرار بهذه الكلمة إلا بالجمع بين النفي والإثبات، وهم إنما يثبتون لله ﷻ أنه معبود وأنه يعبد، لكن ينفون كونه ﷻ أحداً في استحقاق العبادة.

قال ﷻ: ﴿إِنَّهُمْ كَانُوا إِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ يَسْتَكْبِرُونَ ۝ وَيَقُولُونَ إِنَّا لَا نَرِكُوا إِلَّا إِلَهَنَا الشَّاعِرِ يَخْتُونُ﴾ [الصافات: ٣٥، ٣٦]، وقال ﷻ مخبراً عن قولهم: ﴿أَجْعَلِ الْأُمَّةَ إِلَهًا وَاحِدًا﴾ [ص: ١٥].

وهذا هو الذي صنعه المشركون ومن بعدهم من مشركي هذه الأمة، فإنهم أثوا بركن من أركان كلمة التوحيد ألا وهو الإثبات، فقالوا: إن الله ﷻ مستحق للعبادة، لكن قالوا: يمكن أن يكون معه من يستحق شيئاً من أنواع العبادة، لكن لا على وجه الأصالة ولكن على وجه الوساطة.

وهذا من الأمور المهمة التي ينبغي العناية بها، وهي أن كلمة التوحيد لها ركنان: ركن النفي وركن الإثبات.

أما معناها فإن الإله في قوله: (لا إله) هو المعبود عن محبة وتعظيم، لأن مادة (إله) في اللغة والتي جاء بها القرآن معناها: العبادة، (إله) بمعنى عبد مع المحبة والتعظيم، والألوهية: هي العبادة مع المحبة

والتعظيم، فالإله هو المعبود مع المحبة والتعظيم^(١)، ويدل له من قول العرب قول الشاعر في رجزه المشهور^(٢):

لِلَّهِ دُرُ الْغَانِيَاتِ الْمُدُّو سَبَّحْنَ وَاسْتَرْجَعْنَ مِنْ تَأْلِهِي

يعني: من عبادتي، فالتأله أله، يألوه، إلهة، وألوهة هذا كله راجع إلى معنى التعبد والعبادة، والعرب لا تعرف منها إلا أنه عبْد، حتى إن بعضهم قال: الهمزة في «أله» أصلها واو، وهي مِنْ «وَلَه»؛ لأنه عبْد متولهاً متيماً من الوله والمحبة الذي هو شدة المحبة.

المقصود: أن كلمة (لا إله) هذه فيها العبودية، وهذا هو المقرر في العربية وفي القرآن؛ كما قال ﷻ: ﴿أَوَلَمْ يَكُنْ لَكُمْ آيَةٌ أَنزَلْنَا الْفُرْقَانَ﴾ [النمل: ٦٠]، يعني: أمعبود مع الله؟ لأنهم إنما جعلوا معبوداً مع الله ولم يجعلوا رباً مع الله ﷻ، ومن ذلك ما جاء في قراءة ابن عباس المشهورة^(٣) في سورة الأعراف: ﴿وَيَذَرُكَ وَلَإِلهِكَ﴾ [الأعراف: ١٢٧]، يعني: وعبادتك.

(١) انظر: لسان العرب (١٣/٤٦٧)، ومختار الصحاح (ص ٩)، والمصباح المنير (ص ١٩).

(٢) هورؤية بن العجاج، انظر: تفسير الطبري (١/٥٤)، وتفسير ابن كثير (١/٢٠).

(٣) انظر: تفسير الطبري (١/٥٤)، وتفسير ابن أبي حاتم (٥/١٥٣٨)، وسنن سعيد ابن منصور (٥/١٥١)، وتفسير البغوي (٢/١٨٩)، قال البغوي: «وقرأ ابن مسعود وابن عباس والشعبي والضحاك ﴿وَيَذَرُكَ وَلَإِلهِكَ﴾ بكسر الألف، أي: عبادتك، فلا يعبدك؛ لأن فرعون كان يُعبد ولا يُعبَد» اهـ.

فإذا معنى الآلهة والألوهة في كلام العرب العبادة مع المحبة والتعظيم ، وهذا ينبي ويثبت أن قول الأشاعرة والماتريدية والمتكلمين في معنى الإله قول باطل ، حيث إن تفاسير المتكلمين للإله على قولين :

الأول : منهم من يقول : الإله هو القادر على الاختراع^(١).

وهذا هو معنى الرب ، أما الإله فليس فيه معنى الخلق ، ولا القدرة على الخلق ، ولا القدرة على الاختراع ، إنما فيه معنى العبادة.

الثاني : وهو قول الأشاعرة والماتريدية ونحوهم - في كلامهم المعروف - : إن الإله هو المستغني عما سواه ، المفتقر إليه كل ما عداه ، حتى قال السنوسي في «أم البراهين»^(٢) المشهورة من عقائدهم ، قال : «فمعنى لا إله إلا الله : لا مستغنياً عما سواه ولا مفتقراً إليه كل ما عداه إلا الله»^(٣) ، ففسر الألوهية بالربوبية.

(١) قال الشيخ عبد الرحمن بن حسن رحمته الله في الدرر السنية (١/٣٢٠) : «والأشاعرة أخطؤوا في ثلاثة من أصول الدين ، وأخطؤوا أيضاً في التوحيد ولم يعرفوا من تفسير لا إله إلا الله إلا معناها القادر على الاختراع.. وانظر أيضاً : مجموع الفتاوى (٣/١٠١) ، ودرء تعارض العقل والنقل (١/٢٢٦) ، والملل والنحل (١/١٠٠).

(٢) أم البراهين لمحمد بن يوسف بن الحسين السنوسي المتوفى سنة ٨٩٥ ، انظر : كشف الظنون (١/١٧٠).

(٣) انظر السنوسية مع شرحها أم البراهين (ص ٦٣).

وهذا من مناهج المتكلمين ومن عقيدة أهل الكلام؛ إذ أنهم يفسرون الإله بالرب ويفسرون الألوهية بالربوبية، وعلى هذا عندهم أن من اتخذ مع الله ﷻ إلهاً آخر، يعبد، ويخافه، ويرجوه، ويدعوه، ويستغيث به، وينذر له، ويذبح له، فإنه لا يكفر بذلك عندهم؛ لأنهم لم يخالف ما دلت عليه كلمة التوحيد إذا كان معتقداً أن الله ﷻ هو المنفرد وحده بالقدرة على الاختراع، وبالاستغناء عما سواه، وبافتقار كل شيء إليه ﷻ.

فإذاً (لا إله) ليس معناها الربوبية، وإنما معناها: لا معبود، وخبر (لا) النافية للجنس محذوف، وحذف الخبر شائع كثير في لغة العرب؛ كقول النبي ﷺ: «لَا عَدُوَّ وَلَا طَيْرَةَ وَلَا هَامَةً»^(١)، فالخبر كله محذوف. وخبر لا النافية للجنس يُحذف كثيراً ويشيع إذا كان معلوماً لدى السامع؛ كما قال ابن مالك في الألفية: (٢)

وَشَاعَ فِي ذَا الْبَابِ إِسْقَاطُ الْخَبَرِ إِذَا الْمُرَادُ مَعَ سُقُوطِهِ ظَهَرَ
فإذا ظهر المراد مع السقوط جاز الإسقاط.

وهنا قوله: (لا إله إلا الله) لم يذكر خبر (لا) لأنه معروف؛ لأن المشركين لم ينازعوا في وجود إله مع الله ﷻ، وإنما نازعوا في أحقية الله

(١) أخرجه البخاري (٥٧٠٧)، ومسلم (٢٢٢٠) من حديث أبي هريرة ؓ.

(٢) انظر: شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك (١/٣٧٧).

وَعَلَيْكَ بِالْعِبَادَةِ دُونَ غَيْرِهِ، وَأَنْ غَيْرَهُ لَا يَسْتَحِقُّ الْعِبَادَةَ، فَلَمَّا كَانَ النِّزَاعُ فِي الثَّانِي دُونَ الْأَوَّلِ، يَعْنِي: لَمَّا كَانَ فِي الِاسْتِحْقَاقِ دُونَ الْوُجُودِ، جَاءَ هَذَا النَّفْيُ بِحَذْفِ الْخَبَرِ؛ لِأَنَّ الْمُرَادَ مَعَ سَقُوطِهِ ظَاهِرٌ وَهُوَ نَفْيُ الْأَحْقِيَّةِ، وَصَارَ الْخَبَرُ تَقْدِيرُهُ (حَقٌّ)؛ كَمَا قَالَ ﷺ: ﴿ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ وَأَنْتَ مَا يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ هُوَ الْبَاطِلُ﴾ [الحج: ١٦٢]، وَفِي آيَةِ لِقْمَانَ: ﴿ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ وَأَنْتَ مَا يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ الْبَاطِلُ﴾ [لقمان: ٢٣٠]، فَلَمَّا قَالَ ﷺ ذَلِكَ قَرْنَ بَيْنَ أَحَقِّيَّتِهِ ﷻ لِلْعِبَادَةِ وَبَطْلَانِ عِبَادَةِ مَا سِوَاهُ، وَدَلَّ عَلَى أَنَّ الْمُرَادَ بِكَلِمَةِ التَّوْحِيدِ هُوَ نَفْيُ اسْتِحْقَاقِ الْعِبَادَةِ بِشَيْءٍ لِأَحَدٍ غَيْرِ اللَّهِ ﷻ. فَإِذَا صَارَ تَقْدِيرُ الْخَبَرِ بِكَلِمَةِ (حَقٌّ) صَوَابًا مِنْ جِهَتَيْنِ:

الجهة الأولى: أَنَّ النِّزَاعَ بَيْنَ الْمُشْرِكِينَ وَبَيْنَ الرُّسُلِ كَانَ لِاسْتِحْقَاقِ الْعِبَادَةِ لِهَذِهِ الْآلِهَةِ وَلَمْ يَكُنْ لَوْجُودِ الْآلِهَةِ.

الجهة الثانية: أَنَّ الْآيَاتِ دَلَّتْ عَلَى بَطْلَانِ عِبَادَةِ غَيْرِ اللَّهِ، وَعَلَى أَحَقِّيَّةِ اللَّهِ ﷻ لِلْعِبَادَةِ دُونِهَا سِوَاهُ.

إِذَا تَقَرَّرَ ذَلِكَ فَإِنَّ الْخَبَرَ مُقَدَّرٌ بِكَلِمَةِ (حَقٌّ)، وَلَا نَافِيَةَ لِلْجِنْسِ فَنَفَتْ جِنْسَ اسْتِحْقَاقِ الْآلِهَةِ لِلْعِبَادَةِ؛ نَفَتْ جِنْسَ الْمَعْبُودَاتِ الْحَقَّةِ، فَلَا يَوْجَدُ عَلَى الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ مَعْبُودٌ عِبْدُهُ الْمُشْرِكُونَ حَقٌّ، وَلَكِنْ الْمَعْبُودُ الْحَقُّ هُوَ اللَّهُ ﷻ وَحْدَهُ، وَهُوَ الَّذِي عِبْدُهُ أَهْلُ التَّوْحِيدِ.

وَتَقْدِيرُ الْخَبَرِ بِكَلِمَةِ (حَقٌّ) هُوَ الْمُتَعَيْنُ خِلَافًا لِمَا عَلَيْهِ أَهْلُ الْكَلَامِ الْمَذْمُومِ، حَيْثُ قَدَرُوا الْخَبَرَ بِكَلِمَةِ (مَوْجُودٌ) أَوْ بِشَبْهِ الْجُمْلَةِ (فِي

(الوجود)، فقالوا: لا إله في الوجود أو لا إله موجود^(١). وهذا فهم ليس من جهة الغلط النحوي ولكن من جهة عدم فهمهم لمعنى الإله؛ لأنهم فهموا من معنى الإله الرب، فنفوا وجود رب مع الله ﷻ، وجعلوا آية الأنبياء دليلاً على ذلك، وهو قوله: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلَهُةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء: ٢٢]، وقوله في آية الإسراء: ﴿قُلْ لَوْ كَانَ مَعَهُ آلَهُةٌ كَمَا يَقُولُونَ إِذَا تُابْتِغُوا إِلَٰهَ إِلَّا ذِي الْعَرْشِ سَبِيلًا﴾ [الإسراء: ٤٢]، ففسروا الإله في آية الأنبياء وآية الإسراء بالرب، ولكن هي في الآلهة كما هو ظاهر اللفظ فيهما.

فقوله هنا: (لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ)، (لَا) نافية للجنس، و(إِلَه) هو اسمها مبني على الفتح، و(لا) النافية للجنس مع اسمها في محل رفع المبتدأ، و(حق) هو الخبر المحذوف، والعامل فيه هو الابتداء، أو العامل فيه (لا) النافية للجنس على اختلاف بين النحويين في العامل، و(إِلَّا اللَّهُ): (إِلَّا) أداة استثناء و(الله) مرفوع وهو بدل من الخبر لا من المبتدأ؛ لأنه لم

(١) قال الشيخ عبد اللطيف بن عبد الرحمن ﷺ في الدرر (٢/ ٣٢٩): «وقد غلط هنا بعض الأغبياء وقدر الخبر: (موجود)، وبعضهم قدره: (ممكن)، ومعناه: أنه لا يوجد ولا يمكن وجود إله آخر، وهذا جهل بمعنى الإله، ولو أريد بهذا الاسم الإله الحق وحده لما صح النفي من أول وهلة، والصواب أن يقدر الخبر: (حق)، لأن النزاع بين الرسل وقومهم في كون آلهتهم حقاً أو باطلاً، قال تعالى: ﴿وَلِنَا أَوْلِيَاكُمْ لَعَلَّ هُدًى أَوْ فِي ضَلَالٍ

مُبِينٍ﴾ وأما إلهية الله فلا نزاع فيها، ولم يتفها أحد ممن يعترف بالربوبية» اهـ.

يدخل في الآلهة حتى يُخرج منها ؛ لأن المنفي هي الآلهة الباطلة فلا يدخل فيها . كما يقوله من لم يفهم . حتى يكون بدلاً من اسم لا النافية للجنس ، بل هو بدل من الخبر ، وكون الخبر مرفوعاً والاسم هذا مرفوعاً يبين ذلك ؛ لأن التابع مع المتبوع في الإعراب والنفي والإثبات واحد . وهنا يُنتبه إلى أن الخبر لما قُدر (بحق) صار المُنْبَت هو استحقاق الله ﷻ للعبادة ، ومعلوم أن الإثبات بعد النفي أعظم دلالة في الإثبات من إثبات مجرد بلا نفي ؛ ولهذا صار قول : (لا إله إلا الله) ، وقول : (لا إله غير الله) هذا أبلغ في الإثبات من قول : (الله إله واحد) ؛ لأن هذا قد ينفي التقسيم ولكن لا ينفي استحقاق غيره للعبادة ، ولهذا صار قوله ﷻ : ﴿لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ﴾ [البقرة: ١٦٣] ، وقول الله ﷻ : ﴿إِنَّهُمْ كَانُوا إِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ يَسْتَكْبِرُونَ﴾ [الصافات: ٣٥] ، جمع بين النفي والإثبات ، وهذا يسمى الحصر والقصر ، ففي الآية حصر وقصر . وبعض أهل العلم يعبر عنها بالاستثناء المفرغ ، وهذا ليس بجيد ، بل الصواب أن يُقال : هذا حصر وقصر ، فجاءت (لا) نافية ، وجاءت (إلا) مثبتة ليكون ثمَّ حصر وقصر في استحقاق العبادة لله ﷻ دون غيره ، وهذا عند علماء المعاني في البلاغة يفيد : الحصر ، والقصر ،

والتخصيص، يعني: أنه فيه لا في غيره، وهذا أعظم دلالة فيما اشتمل عليه النفي والإثبات. ومعنى كلمة التوحيد وتفصيل الكلام عليها يُرجع إليه في موضعه من كلام أئمة الدعوة رحمهم الله تعالى^(١).

لهذا نقول: تحقيق الشهادتين يكون بتحقيق لا إله إلا الله محمد رسول الله، وتحقيق الأولى بألا يعبد إلا الله ﷻ، وتحقيق الثانية بألا يُعبد الله إلا بما شرع رسوله ﷺ.

قال هنا: (وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ)، وهذا من التأكيد بعد التأكيد،

قال الحافظ ابن حجر^(٢) في فتح الباري على قوله: (واحد لا

شريك له): «هذا تأكيد بعد تأكيد لبيان عظم مقام التوحيد»^(٣)، وأن الله ﷻ في استحقاق العبادة (وحده لا شريك له) في ذلك.

قال هنا: (لا شريك له)، وأنواع ادعاء الشريك كثيرة ومجملها:

(١) انظر: تيسير العزيز الحميد شرح كتاب التوحيد (ص ٥٣ - ٥٩)، والدرر السنية (٣٩/٨ -

٩٩) الرسالة الثالثة والعشرون من رسائل الإمام المجدد محمد بن عبد الوهاب رحمه الله.

(٢) هو الإمام العلامة عمدة المحدثين، وقدة المحققين، حافظ العصر، ونادرة الدهر، شهاب الدين أحمد بن علي بن حجر العسقلاني الكناني الشافعي، صاحب فتح الباري، والعديد من التصانيف المليحة، توفي سنة اثنتين وخمسين وثمانمائة. انظر: تاريخ البرهني (٣٣٩)، وطبقات المفسرين للداودي (٣٢٩).

(٣) انظر: فتح الباري (٣٤٥/١٣).

الأول: ادعاء الشريك له في ربوبيته، وأن ثم ظهير معه يصرف الأمر.

الثاني: ادعاء الشريك معه في استحقاق العبادة.

الثالث: ادعاء الشريك معه في أسمائه وصفاته على وجه الكمال.

الرابع: ادعاء الشريك معه في الأمر والنهي في التشريع.

الخامس: ادعاء الشريك معه في الحكمة التي قضاه في كونه ؛ كما يقول الفلاسفة ونحوهم.

إذا أنواع الاشتراك التي ادعى أن ثم من يشارك الله ﷻ فيها كثيرة، وهذه الخمسة هي جماعها.

قال بعدها: **(إِقْرَارًا بِهِ وَتَوْحِيدًا)**، والإقرار هو الإذعان والتسليم والاعتقاد بذلك^(١)، **(إِقْرَارًا بِهِ)**، يعني: أنه وحده لا شريك له، **(وَتَوْحِيدًا)** التوحيد مصدر وَحَّدَ يُوحِّدُ تَوْحِيدًا، يعني: جعل الشيء واحدًا، وقد جاء استعمالها في السنة في بعض طرق حديث ابن عباس أن النبي ﷺ لما أرسل معاذًا إلى اليمن قال: **«إِنَّكَ تَقْدُمُ عَلَى قَوْمٍ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ فَلْيَكُنْ أَوَّلَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَى أَنْ يُوحِّدُوا اللَّهَ تَعَالَى»**^(٢)، فمن دعا إلى توحيد الله فإنه يدعو إلى تحقيق الشهادتين، وجاء في قول

(١) انظر: لسان العرب (٥/٨٨)، والحدود الأنيقة (ص ٧٤).

(٢) أخرجه البخاري (٧٣٧٢).

الصحابي ﷺ: «فَاهْلٌ بِالتَّوْحِيدِ لَيْتِكَ اللَّهُمَّ لَيْتَكَ لَا شَرِيكَ لَكَ لَيْتِكَ»^(١).

إذا كلمة التوحيد موجودة في السنة، ومستعملة، ودين الإسلام هو دين التوحيد، والنصوص دلت على انقسام التوحيد إلى:

- توحيد الإلهية.
- وتوحيد الربوبية.
- وتوحيد الأسماء والصفات.

قسمها العلماء إلى هذه القسمة، ولديهم فيها استقراء لنصوص الكتاب والسنة، ويكثر ذلك في عبارات المتقدمين من أئمة الحديث والأثر، فجاء عند أبي جعفر الطبري^(٢) في تفسيره، وفي غيره من كتبه...

(١) أخرجه مسلم (١٢١٨) من حديث جابر رضي الله عنه.

(٢) هو محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب، الإمام أبو جعفر الطبري، كان مولده في سنة أربع وعشرين ومائتين، قال عنه ابن كثير: «كان فصيح اللسان، وروى الكثير عن الجمل الغفير، ورحل إلى الآفاق في طلب الحديث، وصنف التاريخ الحافل، وله التفسير الكامل الذي لا يوجد له نظير، وغيرهما من المصنفات النافعة في الأصول والفروع» اهـ. انظر: تاريخ بغداد (١٦٢/٢)، وتاريخ دمشق (١٨٨/٥٢)، والوافي بالوفيات (٢١٢/٢)، وسير أعلام النبلاء (٢٦٧/١٤)، والبداية والنهاية (١٤٥/١١)، وطبقات الشافعية الكبرى (١٢٠/٣).

وفي كلام ابن بطة^(١)، وكلام ابن منده^(٢)، وكلام ابن عبد البر^(٣)، وغيرهم من أهل العلم من أهل الحديث والأثر، خلافاً لمن زعم من

(١) هو الإمام القدوة العابد المحدث الفقيه شيخ العراق أبو عبد الله عبيد الله بن محمد بن محمد بن حمدان العكبري المعروف بابن بطة، ولد سنة أربع وثلاثمائة، وتوفي سنة سبع وثمانين وثلاثمائة، له كتاب الإبانة الصغرى، والإبانة الكبرى، وكلاهما مطبوع، والأخير كتاب مسند عظيم القدر تظهر براعة مؤلفه في تراجمه وشرحه على الأحاديث. انظر: تاريخ بغداد (٣٧١/١٠)، وسير أعلام النبلاء (٢٢٩/١٦)، والعبر (٣٧/٣)، والبداية والنهاية (٣٢١/١١، ٣٢٢)، وشذرات الذهب (١٢٢/٣).

(٢) هو الإمام الحافظ محدث الإسلام محمد بن إسحاق بن محمد بن يحيى بن منده الأصفهاني، الثقة الرحالة، رحل إلى البلاد الشاسعة، وسمع الكثير، ولد سنة عشر وثلاثمائة، وتوفي في أصفهان في صفر سنة ست وتسعين وثلاثمائة، له من المصنفات: «التاريخ»، و«الناسخ والمنسوخ»، و«الإيمان»، و«الرد على الجهمية»، و«السنة». انظر: تاريخ دمشق (٢٩/٥٢)، وتاريخ أصبهان (٢٧٨/٢)، وسير أعلام النبلاء (٢٨/١٧، ٢٩)، والبداية والنهاية (٣٣٦/١١).

(٣) هو الإمام العلامة الحافظ أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر بن عاصم النمري القرطبي المالكي، أحد الأعلام، وصاحب التصانيف المليحة، منها: «التمهيد»، و«الاستذكار»، و«الاستيعاب»، و«جامع بيان العلم وفضله»، وغير ذلك، ولد يوم الجمعة لخمس بقين من شهر ربيع الآخر سنة ثمان وستين وثلاثمائة، وتوفي سنة ثلاث وستين وأربعمائة يوم الجمعة آخر يوم شهر ربيع الآخر. انظر: سير أعلام النبلاء (١٨/١٥٣)، والوافي بالوفيات (٩٩/٢٩)، والبداية والنهاية (١٠٤/١٢)، وشذرات الذهب (٣١٤/٣).

المبتدعة من أن هذا التقسيم أحدثه ابن تيمية، فهذا التقسيم قديم يعرفه من يطالع كتب أهل العلم^(١).

فتوحيد الله ثلاثة أنواع:

توحيد الربوبية: وهو اعتقاد أن الله واحد في أفعاله ﷻ لا شريك له، وأفعاله ﷻ منها: خلقه، ورزقه، وإحياءه، وإماتته، وتدبيره للأمر، ونحو ذلك، يعني: أن توحيد الربوبية راجع إلى أفراد الربوبية التي هي: السيادة، والتصرف في الملكوت، وكل ما رجع إلى السيادة والتصرف في الملكوت رجع إلى توحيد الربوبية؛ فالإيمان بتوحيد الربوبية معناه أنه إيمان بأن الله وحده لا شريك له هو المتصرف في هذا الملكوت أمراً ونهياً، فهو الخالق وحده، وهو الرازق وحده، وهو المحيي المميت وحده، وهو النافع الضار وحده، وهو القابض الباسط وحده في

(١) لمعرفة أقوال أهل العلم في أقسام التوحيد، انظر على سبيل المثال: «تفسير الطبري» (٢١٤/٣)، (٤١/٤)، و«اعتقاد أئمة الحديث» لأبي بكر الإسماعيلي (ص ٤٠ وما بعدها)، و«الإيمان» لابن منده (٣٧٩/١)، و«التوحيد ومعرفة أسماء الله وصفاته على الاتفاق والتفرد» لابن منده أيضاً (٦١/١ - ١١٦)، (٧/٣ وما بعدها)، و«شرح الطحاوية» لابن أبي العز (ص ٧٦ - ٨٨)، و«المنتقى من منهاج الاعتدال» للذهبي (ص ١٤٨)، و«مجموع الفتاوى» (٣٦/٢، ٣٨)، و«أقسام التوحيد» لسماحة الشيخ عبد العزيز بن باز ﷺ، و«الجواب المفيد في بيان أقسام التوحيد» لشيخنا العلامة محمد بن صالح العثيمين ﷺ، و«القول السديد في الرد على من أنكر تقسيم التوحيد» للشيخ عبد الرزاق بن عبد المحسن العباد.

ملكوته ؛ كما قال الله ﷻ : ﴿ قُلْ مَنْ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ أَمَّنْ يَمْلِكُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَرَ وَمَنْ يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ وَمَنْ يُدِيرُ الْأَمْرَ فَسَيَقُولُونَ اللَّهُ فَقُلْ أَفَلَا تَتَّقُونَ ﴾ [يونس : ٣١] ، فأثبت أنهم أقروا بالربوبية ، وأنكر عليهم أنهم لم يتقوا الشرك به وتركوا توحيد الإلهية .

وتوحيد الإلهية : هو توحيد الله بأفعال العبيد ؛ التوحيد في القصد والطلب بأن يُفرد العبدُ ربَّهُ ﷻ في إنابته ، وخضوعه ، ومحبته ، ورجائه ، وأنواع عباداته من صلاته ، وزكاته ، وصيامه ، ودعائه ، وذبحه ، ونذره .. إلى آخر أفراد العبادة بما هو معلوم في توحيد الإلهية .

وتوحيد الأسماء والصفات : وهو اعتقاد أن الله ﷻ هو المتوحد في استحقاقه لما بلغ في الحسن نهايته من الأسماء ، ولما بلغ غاية الكمال من النعوت والصفات ، فالله ﷻ لا يماثله أحد في أسمائه وصفاته ؛ كما قال ﷻ : ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ ﴾ [الشورى : ١١] ، وكما قال الله ﷻ : ﴿ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ ﴾ [الإخلاص : ٤] ، وكما قال الله تعالى : ﴿ هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا ﴾ [مريم : ٦٥] .

وهناك نوع رابع : هو توحيد دلت عليه شهادة أن محمداً رسول الله ، وهو : ألا يُعبد الله إلا بما شرع ، ويُسمى عند طائفة من أهل العلم : «توحيد المتابعة» ، يعني : أن يكون المرء متابِعاً للنبي ﷺ وحده ،

فلا أحد يستحق المتابعة على وجه الكمال إلا النبي ﷺ ؛ كما قال ابن القيم في نونيته : ^(١)

فَلَوْ أَحَدُكُمْ وَاحِدًا فِي وَاحِدٍ أَغْنَى سَبِيلَ الْحَقِّ وَالْإِيمَانِ
«فلو واحد» يعني : لله المقصود والمعبود، له وحده ﷻ قصدًا وإرادة
وتوجهًا ورغبًا ورهبًا، ﷻ وتقدسست أسماؤه، «كن واحدًا» أنت في
قصدك وإرادتك وتوجه قلبك لا تتشعب عليك الأوهام في قلبك ولا في
سلوكك ؛ بل «كن واحدًا» أنت ، «في واحد» يعني في سبيل واحد، قال
بعدها : «أعني سبيل الحق والإيمان» وهو سبيل السلف الصالح الذين اتبعوا
النبي ﷺ واهتدوا به ، وهذا التعبير (توحيد المتابعة) استعمله ابن القيم ،
واستعمله شارح الطحاوية ابن أبي العز الحنفي ^(٢) ، وجماعة من أهل
العلم ^(٣).

(١) انظر : النونية مع شرح ابن عيسى (٢٥٨/٢) .

(٢) هو صدر الدين أبو الحسن علي بن علاء الدين علي بن محمد بن صالح بن أبي العز
الأذرعيّ الدمشقي الحنفي الصالح المعروف بابن أبي العز ، ولد سنة إحدى وثلاثين
وسبعمائة ، وتوفي سنة اثنتين وتسعين وسبعمائة ، انظر : شذرات الذهب (٣٢٦/٦) ، وإنباء
الغمر (٩٥/٢ - ٩٨) ، والدليل الشافي لابن تغري بردي (٤٦٥/١) .

(٣) انظر : شرح الطحاوية (ص ٥٧٢) ، والروح لابن القيم (٢٢٩) .

وبعض أهل العلم يُقسم التوحيد إلى قسمين^(١):

• توحيد قولي اعتقادي.

• وتوحيد فعلي إرادي.

وقولهم: «توحيد قولي اعتقادي»، هذا يشمل توحيد الربوبية وتوحيد الأسماء والصفات، لأن توحيد الربوبية قولي واعتقادي، وتوحيد الأسماء والصفات قولي واعتقادي.

وقولهم: «توحيد فعلي إرادي»، هذا يعنون به ما يتعلق بفعل المكلف، وهو على قسمين:

• أفعال القلوب، مثل: الخوف، والرجاء، والمحبة، والرغبة، والرغبة، ونحو ذلك.

• وأفعال الجوارح، مثل: الدعاء، والاستغاث، والذبح، والنذر، ونحو ذلك.

قال بعدها: (وَأَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَعَلَى آلِهِ وَصَحْبِهِ وَسَلَّمَ تَسْلِيمًا مَزِيدًا)، قوله: (وَأَشْهَدُ) يعني: أعتقد وأخبر وأعلم (أَنَّ مُحَمَّدًا) محمد بن عبد الله القرشي ﷺ (عَبْدُهُ

(١) انظر: شرح الطحاوية (ص ٨٨)، ومدارك السالكين (١/ ٢٤، ٢٥)، وبدائع الفوائد

(١/ ١٤٥، ١٤٦)، والصواعق المرسلة (٢/ ٤٠١)، وتيسير العزيز الحميد شرح كتاب

التوحيد (ص ١٧).

وَرَسُولُهُ)، ليس إلهاً وليس ملكاً، وإنما هو عبد من عبيد الله شرفه الله ﷺ بالرسالة، فلا يُدعى فيه أكثر من أنه رسول من الله ﷻ وكفى بها مرتبة وكفى بها منزلة.

وهذه الشهادة تقتضي اعتقاد أنه رسول الله، والإعلام بذلك يقتضي أشياء، منها:

- أنه ﷺ مبلغ عن الله.
- وأنه يجب طاعته فيما أمر.
- وأن يُصدق فيما أخبر.
- وأن يُجتنب ما عنه نهى وزجر.
- وألا يُعبد الله إلا بما شرع.

والمشهور أن هذا معنى الشهادة بأن محمداً رسول الله ﷺ، وهو من مقتضياتها ومعناها الذي تقتضيه، أما معناها الأول فهو: اعتقاد وإعلام وإخبار بأن محمداً ﷺ عبد من عبيد الله، ورسول من المرسلين الذين أرسلهم الله ﷻ.

هنا في قوله: (رَسُولُهُ) تنبيه: أن النبوة غير الرسالة، والنبى غير الرسول، والنبى والرسول لفظان موجودان في لغة العرب، فتعريفهما في اللغة يؤخذ من موارده في اللغة، وهو أن النبى مأخوذ من النبوة وهي

الارتفاع^(١) ؛ وذلك لأنه بالإيحاء إليه وبالإخبار إليه أصبح مرتفعاً على غيره ، والرسول : هو من حُمِّلَ رسالة فبعث بها^(٢) .

وكلمة (نبي) جاءت في القرآن في القراءات على قراءتين متواترتين^(٣) :

الأولى : النبي بالياء ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ﴾ ، وأشهر من قرأ بـ (النبي) عاصم^(٤) .

والثانية : النبيء (يا أيها النبيء) ، وأشهر من قرأ بـ (النبيء) نافع^(٥) .

(١) انظر: لسان العرب (١/١٦٣) ، والتعاريف للمناوي (ص٣٠٧) .

(٢) انظر: لسان العرب (١١/٢٨٤) ، والتعاريف للمناوي (ص٣٦٣) .

(٣) انظر: نقط المصحف لأبي عمرو الداني (ص١٣٥) ، وإتحاف فضلاء البشر في القراءات الأربعة عشر للدمياطي (ص٨٢) .

(٤) هو عاصم بن بهدلة أبي النجود أبو بكر الأسدي الكوفي ، كان أحد القراء السبعة والمشار إليه في القراءات ، أخذ القراءة عن أبي عبد الرحمن السلمي وزر بن حبيش ، وأخذ عنه أبو بكر ابن عياش وحفص بن سليمان ، توفي سنة ثمان وعشرين أو سبع وعشرين ومائة. انظر: الطبقات الكبرى (٦/٣٢٠) ، وتاريخ دمشق (٢٥/٢٢٠) ، ووفيات الأعيان (٣/٩) ، وسير أعلام النبلاء (٥/٢٥٦) .

(٥) هو أبو رويم نافع بن عبد الرحمن بن أبي نعيم ، المقرئ المدني أحد القراء السبعة ، كان إمام أهل المدينة والذي صاروا إلى قراءته ورجعوا إلى اختياره ، توفي سنة تسع وستين ومائة.

والفرق بين النبي والنبيء في اللغة: أن النبي مأخوذ من النبوة وهي الارتفاع، والنبيء من النبوءة وهو من نُبئ، أما من حيث الشرع فالنبي والنبيء واحد، وكلا الأمرين حاصل في النبي ﷺ وفي كل نبي، فهو مرتفع ولأجل ذلك فهو نبي، وهو مُنبأ ولأجل ذلك فهو نبيء.

ولهذا نقول: إن كلمة (نبي) صارت من الرفة؛ لأنه نبيء، يعني: أنه نُبئ في نبوة وارتفاع عن غيره من الناس.

أما في التعريف الاصطلاحي للنبي والرسول فهذا مما اختلف فيه أهل العلم كثيراً، والمذاهب فيه متنوعة، منها:

المذهب الأول: قول من قال: إنه لا فرق بين الرسول والنبي فكل نبي رسول وكل رسول نبي^(١)، قال به طائفة قليلة من أهل العلم من المتقدمين ومن المتأخرين، ومنهم من ينسب إلى السنة.

والمذهب الثاني: أن النبي والرسول بينهما فرق، وهو أن النبي

انظر: مشاهير علماء الأمصار (ص ١٤١)، والمعارف لابن قتيبة (ص ٥٢٨)، ووفيات الأعيان (٣٦٨/٥)، وتاريخ أصبهان (٣٠١/٢).

(١) انظر: التفسير الكبير للرازي (٤٣/٢٣)، والتعريفات للجرجاني (ص ١٤٨).

أدنى مرتبة من الرسول فكل رسول نبيٍّ وليس كل نبي رسولاً^(١)، وهو قول جمهور أهل العلم وعامة أهل السنة.

والمذهب الثالث: أن النبي أرفع من الرسول، وأن الرسول دون النبي، وهو قول غلاة الصوفية^(٢).

(١) قال شيخ الإسلام ابن تيمية، في «النبوت» (ص ١٨٤): «فالنبي هو الذي ينبئه الله، وهو ينبي بما أنبأ الله به، فإن أُرسِلَ مع ذلك إلى من خالف أمر الله ليلغيه رسالة من الله إليه فهو رسول، وأما إذا كان إنما يعمل بالشرعة قبله ولم يُرسل هو إلى أحدٍ يبلغه عن الله رسالة فهو نبي وليس برَسُول» اهـ. وانظر: تفسير ابن كثير (٤٩٤/٣)، وتفسير القرطبي (٢٩٨/٧).

(٢) قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله في «منهاج السنة النبوية» (٣٣٥/٥) يصف أحوال غلاة الصوفية: «وهم في الحلول والاتحاد نوعان: نوع يقول بالحلول والاتحاد العام المطلق؛ كابن عربي وأمثاله، ويقولون في النبوة: إن الولاية أعظم منها؛ كما قال ابن عربي: مقام النبوة في برزخ فوق الرسول ودون الولي. وقال في «رسالة في الرد على ابن عربي» (ص ٢٠٥): «وهم مع هذا الكفر والتعطيل الذي هو شر من قول اليهود والنصارى يدعون أن هذا العلم ليس إلا لخاتم الرسل وخاتم الأولياء الذي يدعونه، وأن خاتم الأنبياء إنما يرى هذا العلم من مشكاة خاتم الأولياء، وأن خاتم الأولياء يأخذ من المعدن الذي يأخذ منه الملك الذي يوحى به إلى خاتم الأنبياء» اهـ. وانظر: مجموع الفتاوى (٢٢١/٢)، (١٧١/٤)، والصواعق المرسلة (١١٥٧/٣)، ونعمة الذريعة في نصرة الشريعة (ص ٣٨)، والرد على القائلين بوحدة الوجود (ص ٦٠).

وأرجح الأقوال هو قول جمهور أهل العلم وعامة أهل السنة؛
ذلك لأدلة كثيرة استدلو بها على هذا الأصل مبسوبة في مواضعها،
نختصر بعضها:

الدليل الأول: قوله ﷺ: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّا إِذَا تَمَعَّى أََلَقَى الشَّيْطَانُ فِي أُمْنِيَّتِهِ فَيَنْسَخُ اللَّهُ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ ثُمَّ يُخَوِّمُ اللَّهُ مَا يَلِغُ فِي أُمْنِيَّتِهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ [الحج: ٥٢].

فيؤخذ من قوله: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ﴾ أوجه
ثلاثة:

الأول: أن الإرسال وهو فعل (أرسلنا) وقع على الرسول وعلى
النبي، فإذا الرسول مرسل والنبي مرسل؛ لأن هذا وقع على الجميع.

الثاني: أنه ﷺ عطف بالواو، فقال: ﴿مِنْ رَسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ﴾
والعطف بالواو يقتضي المغايرة: مغايرة الذات، أو مغايرة الصفات،
وهنا المقصود منه أن الصفة التي صار بها رسولاً غير النعت الذي صار
به نبياً، وهو المقصود مع تحقق أن الجميع وقع عليهم الإرسال.

الثالث: أنه ﷺ عطف ذلك ب (لا) أيضاً في قوله: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا
مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ﴾، ومجيء (لا) هنا في تأكيد النفي في أول
الآية، وهو قوله: تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا﴾ فهو تقدير تكرير الجملة منفية

من أولها ؛ كأنه قال : وما أرسلنا من قبلك من رسول ولا أرسلنا من قبلك من نبي إلا إذا تمنى ألقى الشيطان في أمنيته.

الدليل الثاني : أن النبوة ثبتت لآدم عليه السلام فأدم كما صح في الحديث نبي مُكَلَّمٌ ، وأن هناك أنبياء جاءوا بعد آدم عليه السلام كإدريس وشيث وغيرهما ، ذكرهم الله ﷻ في القرآن.

والرسل أولهم نوح عليه السلام ، وجعل الله ﷻ أولي العزم من الرسل خمسة ، وجعل أولهم نوحاً عليه السلام ؛ فهذا يدل على أن آدم عليه السلام لم يحصل له وصف الرسالة ، بل جاء في الحديث أن النبي ﷺ قال : «أَدَمُ نَبِيٌّ مُكَلَّمٌ»^(١) ، ووُصِفَ نوح بأنه رسول^(٢) ، ووُصِفَ إدريس بأنه نبي^(٣) ، فدل هذا على التفريق بين المقامين.

(١) أخرجه أحمد في المسند (١٧٨/٥) ، والبخاري في تاريخه (٢٩/١) ، وابن أبي شيبة في مصنفه (٢٦٥/٧) ، وابن حبان في صحيحه (٧٦/٢) ، والبخاري في مسنده (٤٢٦/٩ ، ٤٢٧) ، والطبراني في مسنده (ص ٦٥) ، والطبراني في الكبير (٧٨٧١) ، والبيهقي في شعب الإيمان (١٤٨/١) من حديث أبي ذر رضي الله عنه.

(٢) كما في حديث الشفاعة الذي رواه البخاري (٣٣٤٠) ، ومسلم (١٩٤) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه ، وفيه : «... فَيَأْتُونَ نُوْحًا فَيَقُولُونَ يَا نُوْحُ أَنْتَ أَوَّلُ الرُّسُلِ إِلَى أَهْلِ الْأَرْضِ ، وَسَمَّاكَ اللَّهُ عَبْدًا شَكُورًا ، أَمَا تَرَى إِلَى مَا نَحْنُ فِيهِ ؟...».

(٣) كما قال ﷻ : ﴿ وَادْكُرْ فِي الْكِتَابِ إِدْرِيْسَ إِنَّهُ كَانَ صِدِّيقًا نَبِيًّا ﴾ [مريم : ٥٦].

الدليل الثالث : ما جاء في الحديث من التفريق ما بين عدد الأنبياء وعدد المرسلين ، فقد سأل أبو ذر رضي الله عنه النبي ﷺ فقال : يا نبي الله كم وفاء عدة الأنبياء؟ قال ﷺ : « **مِائَةُ أَلْفٍ وَأَرْبَعَةٌ وَعِشْرُونَ أَلْفًا، الرُّسُلُ مِنْ ذَلِكَ ثَلَاثُ مِائَةٍ وَخَمْسَةَ عَشَرَ** » ^(١) ، وهذا الحديث - حديث أبي ذر - حسنه بعض أهل العلم ، وإن كان إسناده عند التحقيق فيه ضعف ، لكن فيه جمل صحيحة ، وهو حديث طويل رواه ابن حبان وغيره .

والله ﷻ قص علينا خبر بعض الرسل وحجب عنا قصص البعض الآخر ، فقال الله ﷻ : ﴿ **وَرُسُلًا قَدْ قَصَصْنَاهُمْ عَلَيْكَ مِنْ قَبْلُ وَرُسُلًا لَمْ نَقْصُصْهُمْ عَلَيْكَ** ﴾ [النساء : ١٦٤] .

وثم أدلة أخرى في هذا المقام قد لا تكون دالة بوضوح على المراد . إذا تبين ذلك وأن الصحيح هو قول الجمهور ، وهو أن النبي والرسول بينهما فرق ، فما تعريف النبي وما تعريف الرسول في الاصطلاح؟

قلنا : إن النبي يقع عليه الإرسال ولكن لا يسمى رسولا عند الإطلاق ، والرسول يقع عليه الإرسال وهو الذي يسمى رسولا عند

(١) حديث أبي ذر رضي الله عنه سبق تخريجه الصفحة السابقة .

الإطلاق، والله ﷻ جعل ملائكة مرسلين، وإذا قلنا: (الرسول) فلا ينصرف بالإطلاق على المبلغ للوحي جبريل ﷺ.

والله ﷻ أرسل الريح وأرسل المطر وأرسل أشياء من العذاب، ولا يقع عند الإطلاق أن يُقال: هذه مرسلة، أو هذه رسالة الله، أو هذه الأشياء رسول من إطلاق المفرد وإرادة الجمع به؛ ولهذا نقول: قد يُقال عن هذه الأشياء إنها مرسلة؛ كما جاء في القرآن: ﴿وَالْمُرْسَلَاتُ عِزًّا﴾ [المرسلات: ١]، ولكن إذا أُطلقَ لفظُ الرسول فلا ينصرف إلى مَنْ أُرْسِلَ من الملائكة، وإنما ينصرف إلى مَنْ أُرْسِلَ من البشر، وهذا يدل على أن الفرق قائم ما بين النبي وما بين الرسول، وأن النبي إرساله خاص وأن الرسول إرساله مطلق.

فلهذا نقول: دلت آية سورة الحج: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَّسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ﴾ [الحج: ٥٢] على أن كلا من النبي والرسول يقع عليه إرسال، فما الفرق بينهما من جهة التعريف؟ الجواب: أن العلماء اختلفوا على أقوال كثيرة على تعريف هذا وهذا، ولكن الاختصار في ذلك مطلوب، وهي مسألة اجتهادية.

فتعريف النبي: هو من أوحى الله إليه بشرع لنفسه أو أمره بالتبليغ إلى قوم موافقين يعني موافقين له في التوحيد، والرسول: هو من أوحى

إليه بشرع وأمر بتبليغه إلى قوم مخالفين^(١)، ويُلاحظ من هذا التعريف للنبي وللرسول أنه لا مدخل لإيتاء الكتاب في وصف النبوة والرسالة، فقد يُعطى النبي كتابًا وقد يُعطى الرسول كتابًا، وقد يكون الرسول ليس له كتاب وإنما له صحف ﴿صُحُفُ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى﴾ [الأعلى: ١٩]، وقد يكون له كتاب.

فيأذا من جعل الفيصل أو الفرق بين النبي والرسول هو مجيء الوحي بكتاب منزل من عند الله ﷻ فهذا ليس بجيد، بل يُقال: إن المدار على:

أولاً: الإيحاء، فالنبي موحى إليه والرسول موحى إليه.

ثانياً: أنه يوحى إليه بشرع أو بفصل في قضية - شرع يشمل أشياء

كثيرة - فالنبي يوحى إليه بشرع، وكذلك الرسول يوحى إليه بشرع.

لكن النبي يوحى إليه لإبلاغه إلى قوم موافقين، أو ليعمل به في خاصة نفسه؛ كما جاء في الحديث: «عُرِضَتْ عَلَى الْأُمَمِ فَجَعَلَ يَمُرُّ النَّبِيُّ مَعَهُ الرَّجُلُ وَالنَّبِيُّ مَعَهُ الرَّجُلَانِ، وَالنَّبِيُّ مَعَهُ الرَّهْطُ، وَالنَّبِيُّ لَيْسَ مَعَهُ أَحَدٌ»^(٢)، والرسول يُبعث إلى قوم مخالفين له؛ ولهذا جاء في

(١) راجع (ص ٥٤).

(٢) أخرجه البخاري (٥٧٥٢)، ومسلم (٢٢٠) من حديث ابن عباس رضي الله عنه.

الحديث: «إِنَّ الْعُلَمَاءَ وَرَكَّةُ الْأَنْبِيَاءِ»^(١)، ولم يجعلهم ورثة الرسل؛ وذلك لأن العالم في قومه يقوم مقام النبي في إيضاح الشريعة التي معه، فيكون في إيضاح الشريعة ثمَّ شبه ما بين العالم والنبي، ولكن النبي يوحى إليه فتكون أحكامه صواباً؛ لأنها من عند الله ﷻ، والعالم يوضح الشريعة ويعرض لحكمه الغلط.

يتعلق بهذه المسألة بحث أن الرسول قد يكون متابعاً لشريعة من قبله كما أن النبي يكون متابعاً لشريعة من قبله.

فإذا الفرق ما بين النبي والرسول في اتباع شريعة من قبل: أن النبي يكون متابعاً لشريعة من قبله، والرسول قد يكون متابعاً كيوسف عليه السلام جاء قومه بما بعث الله به إبراهيم عليه السلام ويعقوب، وقد بُعث بشريعة جديدة. وهذه الاحترازاات لأجل أن ثمة طائفة من أهل العلم جعلت كل محترز من هذه الأشياء فرقاً ما بين النبي والرسول، فالكتاب قد يُعطاه النبي وقد يُعطاه الرسول، ولكن هل بُعث لقوم مخالفين أو موافقين؟ هذا مدار الفرق ما بين النبي والرسول، فالرسول قد يُبعث بالديانة التي جاء بها رسول مِّنْ قبله، لكنه يُرسل إلى قوم مخالفين، وإذا كانوا مخالفين

(١) أخرجه أبو داود (٣٦٤١)، والترمذي (٢٦٨٢)، وابن ماجه (٢٢٣)، وأحمد في المسند (١٩٦/٥)، والدارمي (٣٤٢)، والطبراني في مسند الشاميين (٢٢٤/٢)، والبيهقي في شعب الإيمان (٢٦٢/٢) من حديث أبي الدرداء رضي الله عنه.

فلا بد أن يكون منهم من يصدقه ومنهم من يكذبه ؛ لأنه ما من رسول إلا وقد كُذِّبَ ؛ كما جاءت بذلك الآيات الكثيرة.

قال هنا: (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ)، هذا سؤال من المصنف رحمه الله أن يُشني الله على نبيه محمد صلى الله عليه وسلم ؛ إذ الصلاة من الله الشاء، وذلك امتثالاً لقول الله تعالى في آية سورة الأحزاب : ﴿ إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا ﴾ [الأحزاب: ٥٦].

والعلماء قد اختلفوا في هذا الأمر، وهو قوله : ﴿ صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا ﴾ [الأحزاب: ٥٦]. هل هو للوجوب أم فيه تفصيل ؟ على أقوال^(١) :

القول الأول : قال طائفة من أهل العلم من الحنفية ؛ كالطحاوي^(٢) وجماعة من الشافعية والمالكية : إنه يجب الصلاة على

(١) انظر أقوال العلماء في وجوب الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم : أحكام القرآن للجصاص (٢٤٣/٥)، وأحكام القرآن لابن العربي (٦٢٣/٣)، ومنهاج السنة النبوية (٥٩٥/٤) - (٥٩٨)، والصواعق المرسلة (٥٨٣/٢، ٥٨٤)، وتفسير ابن كثير (٥٠٩/٣ - ٥١٣).

(٢) هو أحمد بن محمد بن سلامة بن سلمة بن عبد الملك أبو جعفر الطحاوي، نسبة إلى طحا قرية بصعيد مصر، الفقيه الحنفي صاحب المصنفات المفيدة والفوائد الغزيرة، ولد سنة تسع وعشرين ومائتين، كان شافعيًا تفقه على المزني رحمه الله تلميذ الشافعي، ثم انتقل في الفروع من مذهب الشافعية إلى مذهب الحنفية، إلا أنه لا يتعصب لقول أبي حنيفة، ولا يقلده ؛ كما هو صنيع العلماء المحققين، فكان يتابعه فيما ظهر فيه الدليل، ويأخذ بالدليل إذا خالف قول

النبي ﷺ كلما ذكر. واستدلوا لهذا بأدلة منها: أنه مقتضى الأمر بالآية، ومنها: ما جاء عن النبي ﷺ أنه قال: «رَغِمَ أَنْفُ رَجُلٍ ذُكِرْتُ عَنْدهُ فَلَمْ يُصَلِّ عَلَيَّ»^(١).

القول الثاني: قال شيخ الإسلام ابن تيمية: الأقرب أنه تجب الصلاة على النبي ﷺ في الدعاء؛ وذلك لأنه قد ثبت عن عمر رضي الله عنه وغيره أنه قال: «إِنَّ الدُّعَاءَ مَوْقُوفٌ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لَا يَصْعَدُ مِنْهُ شَيْءٌ حَتَّى تُصَلِّيَ عَلَى نَبِيِّكَ ﷺ»^(٢).

وعلى هذا القول وهو أن الصلاة على النبي ﷺ تجب في الدعاء، فمحلها قبل الدعاء، يعني: بعد حمد الله والثناء عليه تأتي الصلاة على النبي ﷺ قبل الدعاء؛ وذلك لأن تقديمه ﷺ على النفس واجب، وإذا

=

الإمام، توفي سنة إحدى وخمسين ومائتين، قال عنه ابن كثير: «هو أحد الثقات الأثبات والحفاظ الجهابذة» اهـ. انظر: تاريخ دمشق (٣٦٧/٥)، ووفيات الأعيان (٧١/١)، ولسان الميزان (٢٧٤/١ - ٢٨٢)، وسير أعلام النبلاء (٢٧/١٥)، والعبر (١٩٢/٢)، والعلو للذهبي (ص ٢١٥)، والبداية والنهاية (١١/١٧٤)، وشذرات الذهب (٢/٢٨٨).

(١) أخرجه الترمذي (٣٥٤٥)، وأحمد في المسند (٢/٢٥٤)، والبخاري في الأدب المفرد (ص ٢٢٥)، وابن خزيمة في صحيحه (٣/١٩٢)، وابن جبان في صحيحه (٣/١٨٩)، والحاكم في المستدرک (١/٧٣٤)، والبيهقي في الكبرى (٤/٣٠٤) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه. (٢) أخرجه الترمذي (٤٨٦) موقوفاً على عمر رضي الله عنه، قال الحافظ في الفتح (١١/١٦٤): «قال ابن العربي: ومثل هذا لا يقال من قبل الرأي فيكون له حكم الرفع» اهـ.

خُتم به الدعاء فذلك ممن باب الكمال، لكن محل الوجوب هو قبل الدعاء، فإن فات أن يكون قبل الدعاء يُختم به الدعاء وهذا سائغ، لكن لو تركه قبل الدعاء ثم أتى به في آخر الدعاء فقد ترك الأفضل، والأفضل والأكمل أن يجمع بينهما .

القول الثالث: أن الصلاة على النبي ﷺ تجب في العمر مرة. وهذا

القول أقعد في الأصول؛ وذلك أن الله ﷻ أمر بالصلاة على نبيه بدون

قيد، فقال: ﴿إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا

عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾ [الأحزاب: ٥٦] وأمر بالصلاة عليه، فيبرأ المأمور

من العهدة إذا صلى عليه مرة، يعني: صلى عليه خارج الصلاة التي

هي العبادة المعروفة، أما في الصلاة فذاك وجوب جاء من دليل آخر .

وهذا القول أنسب وأقعد في أصول الفقه؛ لأن الأمر عندهم

يقتضي التكرار إذا اقترنت به القرينة، أو كان معلقاً بشيء يتكرر فيتكرر

بتكرره، أما إذا لم يُعلق بالدليل فإن دلَّ على الوجوب في شيء يتكرر

فإنه يبرأ من العهدة بمرة واحدة، مثل ما أمر الله ﷻ بالحج بقوله ﷻ في

آية البقرة: ﴿وَاتِمُوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ﴾ [البقرة: ١٩٦]، وقوله ﷻ: ﴿وَلِلَّهِ

عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنْ اسْتَطَاعَ إِلَى سَبِيلِهِ﴾ [آل عمران: ٩٧] فلم يقيد بغير

فتبرأ ذمته بالحج مرة. إذا تقرر ذلك فما معنى الصلاة على النبي ﷺ، أو

الصلاة مطلقاً؟ قال جمهور أهل اللغة: إن الصلاة في اللغة هي

الدعاء، ^(١) قال ﷺ: ﴿وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ﴾ [التوبة: ١٠٣]،
﴿وَصَلِّ عَلَيْهِمْ﴾ أي: ادع لهم، وكان النبي ﷺ إذا أتاه قوم بركة مالهم
أو بصدقة أموالهم دعا لهم، وقد أتاه ابن أبي أوفى بصدقة قومه، فقال
ﷺ: «اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى آلِ أَبِي أَوْفَى» ^(٢).

ويؤيد القول بأن الصلاة بمعنى الدعاء قول الأعشى ^(٣) في شعره
المشهور: ^(٤)

تَقُولُ بِنْتِي وَقَدْ قَرَّبْتُ مُرْتَحَلًا
يَا رَبَّ جُنُبَ أَبِي الْأَوْصَابِ وَالْوَجَعَا
عَلَيْكَ مِثْلُ الَّذِي صَلَّيْتَ فَأَغْتَمِضِي

(١) انظر في معنى الصلاة: تهذيب اللغة (١٦٥/١٢)، والمحكم والمحيط الأعظم (٣٧٢/٨)،
ومختار الصحاح (١٥٤/١).

(٢) أخرجه البخاري (١٤٩٧، ٤١٦٦)، ومسلم (١٠٧٨) من حديث عبد الله بن أبي أوفى
ﷺ.

(٣) هو عبد الرحمن بن عبد الله بن الحارث بن نظام الهمداني أبو المصباح الأعشى، كوفي
من شعراء الدولة الأموية، كان زوج أخت الشعبي والشعبي زوج أخته، وكان من القراء
والفقهاء ثم ترك ذلك وقال الشعر، انظر: الأغاني لأبي الفرج الأصفهاني (٤١/٦)،
والوافي بالوفيات (٩٨/١٨)، والأنساب (٦٤٩/٥)، والبداية والنهاية (٥٠/٩).

(٤) انظر: إعراب القرآن للنحاس (٣١٨/٣)، والأغاني لأبي الفرج الأصفهاني
(٢٢٦/٨)، وجمهرة أشعار العرب (ص ١٤)، ومعجم الأدباء (٣٤٨/٢)، ومعجم أسماء
الأشياء (٤٨٠/١).

يَوْمًا فَإِنْ لَجَنِبَ الْمَرْءُ مُضْطَجِعًا

قالت: يا رب جنب أبي الأوصاب والوجعا، فقال هو: عليك مثل الذي صليت، وهي دعت بهذا الدعاء، فأطلق الأعشى - وهو عربي - على دعائها الصلاة.

وهذا هو المشهور عند أهل العلم، لكن ليس معنى الصلاة الدعاء بالمطابقة، ولكن نقول: الصلاة فيها معنى الدعاء، فإذا كان مناسباً أن يكون دعاءً فيعطى معنى الدعاء، وإذا لم يكن ذلك مناسباً أعطي المعنى الذي يناسب.

وابن القيم رحمته الله أطال البحث في هذا في كتابه «جلاء الأفهام»^(١)، وأنكر أن تكون الصلاة بمعنى الدعاء، في بحث طويل مائع يرجع إليه من أراد المزيد، وأيد ذلك بأدلة كثيرة منها: إن الصلاة لا تكون إلا بالخير في اللغة، أما الدعاء فيكون بالخير والشر، وقال أيضاً: إن الدعاء إذا عُديَّ بعلی لا يكون معناه صلى، بل يكون دعا على فلان، وليس معناه صلى على فلان، وقال: إن الصلاة في اللغة معناها الشاء... وهكذا في اعتراضات موفقة من ابن القيم رحمته الله.

(١) انظر: كتاب «جلاء الأفهام في فضل الصلاة والسلام على محمد خير الأنام» لابن القيم رحمته الله (ص ٢٥٣ - ٢٧٦)، وهو مطبوع عدة طبعات ومتداول، طبعته دار العروبة بالكويت بتحقيق شعيب الأرناؤوط وعبد القادر الأرناؤوط.

وعلى كلٍ فالمعروف عند السلف أن الصلاة من الله ﷻ هي الثناء ؛ وذلك لأن الله ﷻ يشني على عباده ، فيكون الذي يقول : صلى الله . يطلب من الله ﷻ أن يصلي على محمد بن عبد الله ﷺ ، فتكون الصلاة من الله ﷻ بمعنى الثناء .

قال بعدها : (وَعَلَى آلِهِ) الآل : الصحيح أنهم أهل بيت النبي ﷺ خاصته ، وأفضلهم أهل الكساء الذين أدار عليهم النبي ﷺ الكساء ، وقال طائفة من المحققين من أهل العلم : إن آل كل نبي هم أتباعه ، مستدلين لذلك بقوله ﷻ : ﴿ وَبَقِيَّةُ مِمَّا تَرَكَ آلُ مُوسَى وَآلُ هَارُونَ تَحْمِلُهُ الْمَلَائِكَةُ ﴾ [البقرة: ٢٤٨] يعني مما ترك أتباع موسى وهارون .

لكن هاهنا قوله : (وَعَلَى آلِهِ وَصَحْبِهِ) الآل : هم آل بيت النبي ﷺ بخصوصه ، وأهل السنة والجماعة غالباً ما يعطفون عليهم الأصحاب ، فيقولون : (وَعَلَى آلِهِ وَصَحْبِهِ) ، وعطف الأصحاب على الآل شعار لأهل السنة ، بخلاف الرافضة الذين يصلون على الآل دون الصحب ؛ وذلك لأنهم يتولون الآل دون الصحب ، وأما أهل السنة فإنهم يصلون على الآل والصحب معاً إما دائماً أو كثيراً .

ورأى طائفة من أهل العلم أنه عند الصلاة على النبي ﷺ يضاف الآل فيقال : (صلى الله على محمد وعلى آله وسلم) ؛ وذلك لأنه لما نزل قول الله ﷻ : ﴿ إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا

صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا ﴿١﴾ [الأحزاب: ٥٦] ، قال الصحابة : يا رسول الله كيف الصلاة عليكم أهل البيت ؟ فإن الله قد علمنا كيف نسلم عليكم . قال ﷺ : « قُولُوا اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ ، وَعَلَى آلِ مُحَمَّدٍ »^(١) . قوله : (وَسَلِّمَ تَسْلِيمًا مَزِيدًا) يعني : طلب السلامة له ﷺ امثالاً لما جاء في قوله ﷺ : ﴿ صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا ﴾ [الأحزاب: ٥٦] ويحصل الامثال بالأمر بقول القائل : ﷺ ، أو صلى الله وسلم عليه ، ومطابقة الامثال للآية أن يقول : ﷺ وسلم ؛ لأن الله ﷻ قال : ﴿ صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا ﴾ ، فيقول المؤمن : ﷺ ، أو صلى الله وسلم على محمد ، أو اللهم صل وسلم على نبينا محمد .

(١) أخرجه البخاري (٣٣٧٠) ، ومسلم (٤٠٦) من حديث كعب بن عجرة ؓ .

أَمَّا بَعْدُ:

فَهَذَا اعْتِقَادُ الْفَرْقَةِ النَّاجِيَةِ الْمَنْصُورَةِ إِلَى قِيَامِ السَّاعَةِ...

الشرح:

قال: (أَمَّا بَعْدُ)، هذه كلمة يؤتى بها للانتقال، وقد استعملها النبي ﷺ في خطبه^(١)، واستعملها الصحابة، وقد قيل إنها فصل الخطاب الذي أوتيها داود^(٢) عليه السلام في قوله ﷺ: ﴿وَأَتَيْنَهُ الْحِكْمَ وَفَصَّلَ الْخُطَابِ﴾ [ص: ٢٠]، لكن هذا ليس بصحيح.

قال هنا: (فَهَذَا) إشارة إلى ما سيأتي في هذه العقيدة، يعني: هذا الذي ستراه في هذه الورقات (اعْتِقَادُ الْفَرْقَةِ النَّاجِيَةِ الْمَنْصُورَةِ). و(الاعتقاد): ما يُعَقَد القلب عليه من الأمور التي تُعْتَقَد، وأصلها من العلم الجازم؛ لأن الاعتقاد فيه جزم على العلم، فإذا علمت شيئاً

(١) هي المذكورة ضمن خطبة الحاجة التي كان النبي ﷺ يذكرها بين يدي خطبه أو حاجته، وقد أخرجها مسلم مختصرة من حديث جابر ﷺ (٨٦٧)، (٨٦٨).

(٢) أخرجه ابن أبي عاصم في الأوائل (١١٤/١)، وابن أبي حاتم في تفسيره (٣٢٣٧/١٠)، عن أبي موسى ﷺ، قال: «أول من قال أما بعد داود عليه السلام»، وهو فصل الخطاب، ورواه الطبراني في الأوائل (ص ٦٨) مرفوعاً إلى النبي ﷺ. وانظر تفسير ابن كثير (٤١/٤)، والدر المنثور (٥٦٤/٥).

وجزمت به صرت معتقداً له، وخص هذا الاسم (الاعتقاد) بشرح أركان الإيمان الستة: الإيمان بالله، وملائكته، وكتبه، ورسله، والإيمان باليوم الآخر، وبالقدر خيره وشره من الله ﷻ، وما أضيف إلى ذلك من المسائل التي تميز بها أهل الاعتقاد الحق في أسماء الله وصفاته.

وفي أركان الإيمان الستة ما تميز به أهل السنة والجماعة عن سواهم من المبتدعة والزائغين من أهل الفرق المختلفة، مثل الكلام في مسائل الإمامة، والصحابة، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والأخلاق، ونحو ذلك.

قال: (فَهَذَا اعتقادُ الْفِرْقَةِ النَّاجِيَةِ)، الفرقة هي: الطائفة من الناس أو الطائفة من أي شيء، فيقال: فرقة من الطير؛ كما جاء في الحديث الصحيح: «اقْرَأُوا الزُّهْرَاوَيْنِ الْبَقْرَةَ وَسُورَةَ آلِ عِمْرَانَ فَإِنَّهُمَا تَأْتِيَانِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كَأَنَّهُمَا غَمَامَتَانِ أَوْ كَأَنَّهُمَا غَيَايَتَانِ أَوْ كَأَنَّهُمَا فَرْقَانِ مِنْ طَيْرٍ صَوَافٍ تُحَاجَّانِ عَنْ أَصْحَابَيْهِمَا»^(١) يعني طائفتان من طير صواف، وكما قال ﷺ: ﴿فَكَانَ كُلُّ فِرْقٍ كَالطَّوْدِ الْعَظِيمِ﴾ [الشعراء: ٦٣]، (الطود): هو الجبل، يعني انفلق البحر فكان هذا كالجبل العظيم وهذا كالجبل العظيم، وما بينهما يابس آية لموسى عليه السلام، وقال ﷻ: ﴿فَلَوْلَا

(١) أخرجه مسلم (٨٠٤) من حديث أبي أمامة الباهلي رضي الله عنه.

نَقَرَمِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةً لِيَسْتَفْقَهُوا فِي الدِّينِ ﴿[التوبة: ١٢٢]، والفرقة الناجية سميت فرقة لأجل أنها طائفة، ولأنها مقابلة بالفرق الأخرى، ولم يرد - فيما أعلم - هذا النص (الْفِرْقَةُ النَّاجِيَّةُ) في الحديث، لكن العلماء أخذوه مما جاء في حديث معاوية وغيره، في حديث الافتراق المشهور أن النبي ﷺ قال: «افْتَرَقَتِ الْيَهُودُ عَلَى إِحْدَى وَسَبْعِينَ فِرْقَةً فَوَاحِدَةٌ فِي الْجَنَّةِ وَسَبْعُونَ فِي النَّارِ وَافْتَرَقَتِ النَّصَارَى عَلَى اثْنَتَيْنِ وَسَبْعِينَ فِرْقَةً فَأِحْدَى وَسَبْعُونَ فِي النَّارِ وَوَاحِدَةٌ فِي الْجَنَّةِ وَالَّذِي نَفْسُ مُحَمَّدٍ بِيَدِهِ لَتَفْتَرِقَنَّ أُمَّتِي عَلَى ثَلَاثٍ وَسَبْعِينَ فِرْقَةً فَوَاحِدَةٌ فِي الْجَنَّةِ وَاثْنَتَانِ وَسَبْعُونَ فِي النَّارِ». قِيلَ يَا رَسُولَ اللَّهِ مَنْ هُمْ؟ قَالَ: «الْجَمَاعَةُ»^(١).

(١) هذا حديث الافتراق المشهور، وقد ورد من طرق متعددة عن عدد من الصحابة بالفاظ متقاربة، فقد روي من حديث أبي هريرة، وأنس، وسعد بن أبي وقاص، ومعاوية، وعمرو بن عوف المزني، وعوف بن مالك، وأبي أمامة، وجابر بن عبد الله، وعبد الله بن عمرو، رضي الله عنه. أخرجه أبو داود (٤٥٩٦، ٤٥٩٧)، والترمذي (٢٦٤٠)، وابن ماجه (٣٩٩١، ٣٩٩٢، ٣٩٩٣)، وأحمد في المسند (٣٣٢/٢)، (١٢٠/٣)، وأبو يعلى في مسنده (١٥٥/٧)، وابن أبي عاصم في السنة (٧/١)، والحاكم في المستدرک (٤٧/١)، (٢١٧)، والطبراني في الكبير (٣٧٧/١٩)، (٧٠/١٨)، وفي الأوسط (١٣٧/٥)، والبيهقي في الكبرى (٢٠٨/١٠). وانظر تمام تخريجه في السلسلة الصحيحة (ح ٢٠٤).

فيفهم من هذا الحديث أن هذه الفرقة التي هي الجماعة هي الفرقة الناجية، وغيرها من الفرق فرق هالكة؛ ولهذا قال أهل العلم في وصف من اعتقد الاعتقاد الحق وكان مع الجماعة: إنه من الفرقة الناجية. ووصفها بأنها ناجية يعني: ناجية من النار، وهي ناجية في الدنيا من عقاب الله ﷻ، ومن أنواع عقوباته وسخطه، وناجية في الآخرة من النار لقوله ﷻ: «كلها في النار إلا واحدة وهي الجماعة».

فكل الفرق متوعة بالهلاك، وأما هذه الفرقة فهي الناجية. فإذا (الناجية) هي صفتها في الآخرة، يعني: ناجية في الآخرة، وأما صفتها في الدنيا فهي (المنصورة)؛ كما قال شيخ الإسلام هنا ناعثاً هذه الفرقة بنعتين: (فَهَذَا اعْتِقَادُ الْفِرْقَةِ النَّاجِيَةِ الْمَنْصُورَةِ)، فأهل السنة والجماعة هم الفرقة الناجية وهم الطائفة المنصورة.

والفرقة الناجية والطائفة المنصورة بمعنى واحد، ولكن وصفها بأنها ناجية باعتبار الآخرة وفي ذلك أيضاً نجاة في الدنيا، ووصفها بأنها منصورّة باعتبار الدنيا، وهذا لأجل ما جاء في الأحاديث الكثيرة أن النبي ﷺ قال: «لَا تَزَالُ طَائِفَةٌ مِنْ أُمَّتِي ظَاهِرِينَ عَلَى الْحَقِّ لَا يَضُرُّهُمْ مَنْ خَذَلَهُمْ حَتَّى يَأْتِيَ أَمْرُ اللَّهِ وَهُمْ كَذَلِكَ»^(١)، فهي طائفة منصورّة،

(١) أخرجه البخاري (٣٦٤١) من حديث معاوية رضي الله عنه، ومسلم (١٩٢٠) من حديث ثوبان

وهم على الحق ظاهرون ومنصورون، ينصرهم الله ﷻ على من عاداهم، إما بالحجة نصريان، وإما بالسنان نصر سنان إذا كان ثم جهاد قائم، وهذا لا يخلو منه أهل السنة والجماعة، وقد قال الإمام أحمد وغيره في تحديد من هي الفرقة الناجية المنصورة: «إن لم يكونوا أهل الحديث فلا أدري من هم»^(١)؛ وذلك لأن أهل الحديث في زمن الإمام أحمد، كانوا هم القائمين لنصرة الدين، والمنافحة عن الاعتقاد الصحيح، والرد على المخالفين من أهل البدع الذين أدخلوا في الإسلام ما ليس منه، الذين راموا تحريف الكلم عن مواضعه.

و الإمام البخاري^(٢) ﷺ لما ذكر هذا الحديث، قال: «الجماعة

(١) أخرجه الحاكم في «معرفه علوم الحديث» (ص ٢)، وأبو الفضل الهروي في «مشتبه أسامي المحدثين» (ص ٢١)، والخطيب البغدادي في «شرف أصحاب الحديث» (ص ٢٥).
(٢٧)، و«تاريخ بغداد» (١١٨/٤)، وانظر: فتح الباري (١٦٤/١، ٢٩٣/١٣)، وشرح النووي على صحيح مسلم (٦٧/١٣).

(٢) هو الإمام حبر الإسلام محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة بن بردزبه الجعفي . مولا هم أبو عبدالله البخاري الحافظ، إمام أهل الحديث في زمانه، والمقتدى به في أوانه، والمقدم على سائر أضرابه وأقرانه، وكتابه الصحيح أجمع العلماء على قبوله وصحة ما فيه، سوى أحرف قليلة تكلم عليها الحافظ الدارقطني، ولد سنة أربع وتسعين ومائة، وتوفي سنة ست وخمسين ومائتين. انظر: تاريخ بغداد (٤/٢)، والعبر (١٨/٢)، والبداية والنهاية (٢٤/١١)، وشذرات الذهب (١٣٤/٢).

هم أهل العلم^(١)، وإليه مال الترمذي^(٢) في جامعه وغيره^(٣).
فالفرقة الناجية المنصورة هم أهل الحديث؛ كما عليه أقوال أكثر
أهل العلم، وهم أهل العلم، وهم الذين اعتقدوا الاعتقاد الحق، فمن
اعتقد الاعتقاد الحق فهو ناج بوعده الله ﷻ له، ووعده الرسول ﷺ له في
الآخرة، وهو منصور في الدنيا ومنصور في الآخرة؛ كما قال الله ﷻ:

﴿ إِنَّا لَنَنْصُرُ رُسُلَنَا وَالَّذِينَ آمَنُوا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيَوْمَ يَقُومُ الْأَشْهَادُ ﴾

[غافر: ٥١]، فهم منصورون في الدنيا ومنصورون في الآخرة.

فهذا النعت الذي عبر به شيخ الإسلام ﷺ يُنبئ عما كان
كالإجماع عند أهل السنة والجماعة، وعند أهل الحديث، وعند أئمة
الإسلام، أن الفرقة الناجية والطائفة المنصورة كلها تدل على طائفة

(١) قال البخاري ﷺ: «باب ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا﴾ وما أمر النبي ﷺ بلزوم
الجماعة وهم أهل العلم» اهـ. انظر: فتح الباري (١٣/٣١٦).

(٢) هو محمد بن عيسى بن سورة بن موسى بن الضحاك السلمي أبو عيسى الترمذي الضرير
تلميذ أبي عبد الله البخاري ومشاركه فيما يرويه في عدة من مشايخه، صاحب كتاب الجامع،
والعلل. انظر: سير أعلام النبلاء (١٣/٢٧٠)، والعبر (٢/٦٨)، والبداية والنهاية
(١١/٦٦)، وشذرات الذهب (٢/١٧٤)، وطبقات الحفاظ (ص ٢٨٢).

(٣) قال أبو عيسى الترمذي في جامع السنن (٤/٤٦٦): «وتفسير الجماعة عند أهل العلم:
هم أهل الفقه والعلم والحديث» اهـ.

واحدة وعلى فرقة واحدة، وهم الذين اعتقدوا الاعتقاد الحق، وساروا على نهج السلف الصالح رضوان الله عليهم.

وقد عُقد لشيخ الإسلام مجلس محاكمة على هذه العقيدة لما ألفها^(١)، وقيل له: إنك تقول في هذا الاعتقاد: (فَهَذَا اعْتِقَادُ الْفِرْقَةِ النَّاجِيَةِ الْمَنْصُورَةِ إِلَى قِيَامِ السَّاعَةِ)، فهل معنى ذلك أنك تقول: إن من لم يعتقد هذا الاعتقاد فليس بِنَاجٍ من النار؟ فقال ﷺ مجيباً في المجلس الذي حوكم فيه من قبل القضاة ومشايخ زمنه: لم أقل هذا ولم يقتضه كلامي، وإنما قلت: فهذا اعتقاد الفرقة الناجية المنصورة، فمن اعتقد هذا الاعتقاد كان موعوداً بالنجاة، ومن لم يعتقد هذا الاعتقاد لم يكن موعوداً بالنجاة وكان متوعداً بالعذاب، وقد ينجو بأسباب، منها: صدق المقام في الإسلام، وكثرة الحسنات الماحية في الجهاد في نصرته الإسلام، وذلك لمن عنده نوع مخالفة لهذا الاعتقاد.

كما هو عند طائفة من أهل العلم، فإنهم قد يكون عندهم - كما قال شيخ الإسلام - من الحسنات الماحية وصدق المقام في نصرته الإسلام ما يكفر الله ﷻ به عنهم المعصية والكبيرة التي عملوها، وهي سوء الاعتقاد الذي اعتقدوه، ولم يعتقدوا ما كان عليه أهل السنة والجماعة.

(١) انظر: قصة المحاكمة ومجالسها في مجموع الفتاوى (٣/١٦٠ وما بعدها).

قال هنا: (إِلَى قِيَامِ السَّاعَةِ)، يعني: إلي قيام ساعة المؤمنين، أي: الطائفة المنصورة، وذلك يكون قبل طلوع الشمس من مغربها بزمن قليل، عند كثير من أهل العلم؛ كما قال النبي ﷺ فيما صح عنه في الحديث: «.. يُرْسِلُ اللَّهُ رِيحًا بَارِدَةً مِنْ قَبْلِ الشَّامِ فَلَا يَبْقَى عَلَى وَجْهِ الْأَرْضِ أَحَدٌ فِي قَلْبِهِ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ مِنْ خَيْرٍ أَوْ إِيمَانٍ إِلَّا قَبَضَتْهُ حَتَّى لَوْ أَنَّ أَحَدَكُمْ دَخَلَ فِي كَبَدِ جَبَلٍ لَدَخَلَتْهُ عَلَيْهِ حَتَّى تَقْبِضَهُ، فَيَبْقَى شِرَارُ النَّاسِ فِي خُفِّ الطَّيْرِ وَأَحْلَامِ السَّبَاعِ لَا يَعْرِفُونَ مَعْرُوفًا وَلَا يُنْكِرُونَ مُنْكَرًا..»^(١).

(١) أخرجه مسلم (٢٩٤٠) من حديث عبد الله بن عمرو رضي الله عنه.

أهل السنة والجماعة.

الشرح :

ذكر شيخ الإسلام - فيما سبق - أن هذا الاعتقاد الذي في هذه الرسالة هو (اعتقاد الفرقة الناجية المنصورة إلى قيام الساعة)، ثم وصفهم بوصف ثالث تميز به هؤلاء عمن خالفهم، وهو أنهم (أهل السنة والجماعة)، ومعنى أهل السنة والجماعة أنهم أصحاب السنة الذين لزموها في اعتقادهم ولزموها في أقوالهم وأعمالهم - يعني في الجملة - وتركوا غير ما دلت عليه السنة.

و(السنة) هي الطريقة التي كان عليها رسول الله ﷺ وأصحابه المنتخبون الخيرة ومن سار على نهجهم.

والسنة في الاصطلاح : هي ما أضيف إلى النبي ﷺ من قول أو فعل أو تقرير أو وصف^(١). والمراد هنا : ما كان عليه النبي ﷺ من الأقوال والأعمال والتقارير، فهذا يُنسب إليه أهل السنة بهذا

(١) انظر: أصول السرخسي (١/١١٣)، وإرشاد الفحول (ص ٦٧)، وفتح المغيث للسخاوي (١/٢٥)، وتدريب الراوي للسيوطي (١/٤١).

الاعتبار، فيقال: هم أهل السنة، يعني: هم أهل اتباع أقوال النبي ﷺ، وأهل اتباع أفعاله، وأهل اتباع تقريراته ﷺ.

وهذا اللفظ (أهل السنة) يُطلق باعتبارين:

الأول: يُطلق ويراد به من خالف الشيعة^(١) والرافضة وفرقهم وما

تفرع منهم، فيدخل في هذا الإطلاق أهل الأثر. أهل الحديث. ويدخل فيه الأشاعرة، ويدخل فيه الماتريدية، ويدخل فيه كل من خالف الرافضة، فيدخل فيه الذين عندهم نوع احتجاج بالحديث، ويخرج الرافضة والشيعة والخوارج والمعتزلة ونحو ذلك، هذا باعتبار مقابلة هذا اللفظ بأهل التشيع، فيقال: السنة والشيعة، وأهل السنة وأهل التشيع.

(١) «الشيعة»: هم الذين شايعوا علياً ﷺ على الخصوص وقالوا بإمامته وخلافته نصاً ووصية، إما جلياً وإما خفياً، واعتقدوا أن الإمامة لا تخرج من أولاده، وإن خرجت فبظلم يكون من غيره أو بتقية من عنده، وهم ثلاث طوائف:

الأولى: الغالية، وإنما سموها الغالية لأنهم غلوا في علي ﷺ وقالوا فيه قولاً عظيماً، وهم خمس عشرة فرقة.

الثانية: الروافض، وقد سبق التعريف بهم (ص ١٤).

الثالثة: الزيدية، وإنما سموها زيدية لتمسكهم بقول زيد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب، فقد كان يفضل علي بن أبي طالب على سائر أصحاب رسول الله ﷺ، ويتولى أبا بكر وعمر، ويرى الخروج على أئمة الجور، وهم ست فرق. انظر: مقالات الإسلاميين (ص ٥ وما بعدها)، والملل والنحل (ص ١٤٦)، والتعريفات (ص ١٧١).

الثاني: يُطلق ويراد به أهل اتباع النبي ﷺ في الأقوال والأفعال والتقاريرات، الذين لا يقدمون شيئاً من العقول على سنة النبي ﷺ، سواء في الإخبار أو في الأحكام أو في السلوك والأخلاق، وهذا الذي يُعنى به هذه الطائفة، وهم طائفة أهل الأثر، طائفة أهل السنة والجماعة، طائفة أهل الحديث، الذين تميزوا بهذا الاعتقاد، وهم الفرقة الناجية والطائفة المنصورة إلى قيام الساعة.

فتلخص إذاً أن هذا اللفظ، وهو **(أهل السنة)** دون أن تُعطف **(الجماعة)** على السنة، يُطلق بأحد هذين الاعتبارين: قد يطلق ويراد به ما عدا الرافضة، وقد يطلق - وهو الأصل - ويراد به من لازم السنة، على ما سبق تفصيله.

وأما قوله: **(وَالْجَمَاعَةُ)** فإن هذا اللفظ استعمله طائفة من أئمة السنة المتقدمين من طبقة مشايخ الإمام أحمد وطبقته ومن بعدهم، وقد جاء في الأحاديث الصحيحة أن النبي ﷺ استعمل لفظ **(الجماعة)**، فمنها أنه ﷺ ذكر الفرقة الناجية في حديث الافتراق المشهور، حيث قال بعدما ساق الافتراق: **«كُلُّهَا فِي النَّارِ إِلَّا وَاحِدَةً وَهِيَ الْجَمَاعَةُ»**، وفي لفظ آخر قال: **«كلها في النار إلا واحدة»** - قالوا: من هي يا رسول الله؟ - قال: **من كان على مثل ما أنا عليه وأصحابي»**، وفي رواية أخرى زاد

لفظ: «اليوم» بقوله: «من كان على مثل ما أنا عليه اليوم وأصحابي»^(١).

وقد جاء الحث على التمسك بالجماعة ولزومها في أحاديث كثيرة، والآيات التي فيها النهي عن التفرق فيها الأمر بلزوم الجماعة بالمفهوم، وقد جاء في الحديث الصحيح أن النبي ﷺ قال: «الجماعةُ رحمةٌ والفرقةُ عذابٌ»^(٢)، والنصوص في ذكر الجماعة كثيرة، وفي الحث عليها والحض على لزومها، والتحذير من مخالفة الجماعة. وقد اختلف أهل العلم من المتقدمين، في معنى الجماعة وتفسير الجماعة على أقوال:

(١) أخرجه بهذا اللفظ من طريق عبد الله بن عمرو رضي الله عنه: الترمذي (٢٦٤١)، والحاكم (١٢٨/١)، والآجري في الشريعة (ص ١٥، ١٦)، والمروزي في السنة (ص ٣٠)، واللالكائي في اعتماد أهل السنة (١١٢/١). وصححه البغوي في شرح السنة (٢١٣/١)، وابن بطة في الإبانة (١/٣٦٨ - ٣٧٠)، وابن وضاح في البدع (ص ٨٤)، ومدار الحديث بهذه الزيادة على عبد الرحمن بن زياد بن أنعم الأفرقي، وهو ضعيف. انظر: ميزان الاعتدال (٢/٥٦١)، والضعفاء للعقيلي (٢/٣٣٢)، والكامل في ضعفاء الرجال (٢٧٩/٤).

(٢) أخرجه عبد الله بن الإمام أحمد في زوائد المسند (٤/٢٧٨)، والشهاب القضاعي في مسنده (١/٤٣)، وابن أبي عاصم في السنة (١/٤٤)، وابن أبي الدنيا في كتابه الشكر (ص ٢٥) من حديث النعمان بن بشير رضي الله عنه. وقال المنذري: «إسناده لا بأس به». انظر: صحيح الترغيب والترهيب (١/٥٧٣).

القول الأول: أن (الجماعة) هم السواد الأعظم، وهذا التفسير منقول عن ابن مسعود الهذلي الصحابي المعروف، وأبي مسعود الأنصاري البصري رضي الله عنه ساق عنهما ذلك جمعٌ منهما: اللالكائي^(١) في كتابه: «شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة»، قال: «إن الجماعة هي السواد الأعظم»^(٢).

وقد جاء في بعض الأحاديث، وفي إسنادها من لا يحتاج به أنه قال عليه السلام: «عَلَيْكُمْ بِالسَّوَادِ الْأَعْظَمِ»^(٣)، فأخذوا أن الجماعة هي السواد الأعظم، ويعنون بذلك السواد الأعظم في وقتها، وذلك بأنه في آخر وقت ابن مسعود رضي الله عنه بدأ ظهور الذين ينقمون على عثمان رضي الله عنه من

(١) هو هبة الله بن الحسن بن منصور الرازي وهو طبري الأصل أحد تلامذة الشيخ أبي حامد الإسفراييني، اعتنى بالحديث فصنف فيه أشياء كثيرة ولكن عاجلته المنية قبل أن تشتهر كتبه، توفي سنة ثمان عشرة وأربعمئة. انظر: تاريخ بغداد (٧٠/١٤)، وسير أعلام النبلاء (٤١٩/١٧)، والوافي بالوفيات (١٥٤/٢٧)، والبداية والنهاية (٢٤/١٢)، وطبقات الشافعية (١٩٧/٢).

وكتابه «أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة» مطبوع ومتداول، طبعته دار طيبة للنشر والتوزيع بالرياض في أربعة مجلدات.

(٢) انظر: اعتقاد أهل السنة (١٠٨/١ - ١١٠)، وفتح الباري (٣٧/١٣).

(٣) أخرجه ابن ماجه (٣٩٥٠)، وعبد بن حميد في مسنده (ص ٣٧٦)، والطبراني في مسند الشاميين (١٩٦/٣)، واللالكائي في اعتقاد أهل السنة (١٠٥/١)، والديلمي في الفردوس (٤١١/١) من حديث أنس رضي الله عنه.

الخوارج ومن شابههم، وحثوا على لزوم السواد الأعظم، وهو سواد عامة صحابة رسول الله ﷺ.

القول الثاني: أن (الجماعة) هم جماعة أهل العلم والسنة والأثر

والحديث، سواء أكانوا من أهل الحديث تعلمًا وتعليمًا، أم كانوا من أهل الفقه تعلمًا وتعليمًا، أم أهل اللغة تعلمًا وتعليمًا، فالجماعة هم أهل العلم والفقه والحديث والأثر، وهذا القول هو مجموع أقوال عدد من الأئمة حيث قالوا: إن الجماعة وإن الفرقة الناجية هم أهل الحديث.

كما ذكر ذلك الإمام أحمد بقوله: «إن لم يكونوا أهل الحديث

فلا أدري من هم»^(١)، وذكر ذلك أيضًا، عبد الله بن المبارك^(٢)، ويزيد بن هارون^(٣)،

(١) راجع (ص ٧٢).

(٢) هو الإمام أبو عبد الرحمن عبد الله بن المبارك بن واضح الحنظلي، مولى بني حنظلة من أهل مرو، كان مولده بها سنة ثمان مائة، ومات في شهر رمضان منصرفاً من طرسوس سنة إحدى وثمانين ومائة، طلب العلم وهو ابن بضع عشرة سنة، ورحل سنة إحدى وأربعين ومائة، ولقي التابعين، وأكثر الترحال والتطواف إلى الغاية في طلب العلم والجهاد والحج والتجارة. انظر: الطبقات الكبرى (٤٩٧/٥)، والسوافي بالوفيات (٢٢٥/١٧)، وسير أعلام النبلاء (٣٧٨/٨، ٣٧٩).

(٣) هو يزيد بن هارون بن زاذي بن ثابت أبو خالد السلمي مولا هم، من أهل واسط، ولد سنة ثمان عشرة ومائة، قال علي بن المديني: «ما رأيت رجلاً قط أحفظ من يزيد بن

وجماعة من أهل العلم. وقال آخرون: هم أهل العلم. كما ذكره البخاري^(١).

خلاصة هذا القول: أن الجماعة هم أهل العلم، وأهل الحديث، وأهل الأثر، ساق تلك الأقوال الخطيب البغدادي^(٢) في كتابه «شرف أصحاب الحديث» بأسانيدھا إلى من قالھا^(٣).

وهذا الذي اشتهر عند العلماء - بل عُدَّ إجماعاً - أن المعني بالجماعة وبالفرة الناجية هم أهل الحديث والأثر - يعني: في زمن الإمام

هارون»، وقال الذهبي: «كان رأساً في العلم والعمل، ثقة حجة كبير الشأن» اهـ، توفي سنة ست ومائتين. انظر: الطبقات الكبرى (٣١٤/٧)، وتاريخ بغداد (٣٣٧/١٤)، وسير أعلام النبلاء (٣٥٨/٩)، والعبر (٣٥٠/١)، وشذرات الذهب (١٦/٣).

(١) راجع (ص ٧٣).

(٢) هو أحمد بن علي بن ثابت بن أحمد بن مهدي أبو بكر الخطيب البغدادي، أحد مشاهير الحفاظ، وصاحب تاريخ بغداد وغيره من المصنفات العديدة المفيدة، منها: كتاب الكفاية، والجامع، وشرف أصحاب الحديث، واقتضاء العلم للعمل، والفقيه والمتفقه، وغير ذلك، ولد سنة اثنتين وتسعين وثلاثمائة، وتوفي سنة ثلاث وستين وأربعمائة. انظر: تاريخ دمشق (٣١/٥)، والبدائية والنهاية (١٠١/١٢)، وطبقات الشافعية الكبرى (٢٩/٤)، وشذرات الذهب (٣١١/٣).

(٣) انظر: المحدث الفاضل للرامهرمزي (ص ١٨٠) وشرف أصحاب الحديث للخطيب البغدادي (ص ٢٥ - ٢٧).

أحمد ومن قاربه - لأنهم هم الذين نفوا عن دين الله تحريف الغالين وانتحال المبطلين، وهم الذين نصروا السنة، ونصروا العقيدة الحقّة وبينوها، وردوا على من خالفها، وأعلنوا عليه النكير من كل جهة.

القول الثالث: أن الجماعة هم أصحاب رسول الله ﷺ، وهذا القول منسوب إلى الخليفة عمر بن عبد العزيز الأموي ﷺ، وهذا القول دليله واضح، وهو أن النبي ﷺ قال في بعض ألفاظ حديث الافتراق: «هي الجماعة»، وقال في ألفاظ آخر: «من كان على مثل ما أنا عليه اليوم وأصحابي»^(١)، معنى ذلك أن الجماعة هي الصحابة.

القول الرابع: وهو قول نذكره لكن لا دليل عليه -: أن الجماعة هي أمة الإسلام عامة. لكن هذا باطل؛ لأنه يناقض حديث الافتراق، فإن حديث الافتراق يبين أن أمة الإسلام - يعني: أمة الإجابة - تفرق إلى ثلاث وسبعين فرقة، وتفسير الجماعة بأنها أمة الإسلام يناقض الحديث مناقضة واضحة صريحة.

القول الأخير: أن الجماعة يراد بها عصبة المؤمنين الذين يجتمعون على الإمام الحق، فيدينون له بالسمع والطاعة، ويعقدون له البيعة الشرعية. واختار هذا القول ابن جرير الطبري رحمه الله، وجماعة كثيرون

(١) حديث الافتراق سبق تخريجه (ص ٧٠).

من أهل العلم، قالوا: لأنه بهذا يحصل الاجتماع والائتلاف إذا كان على إمام حق^(١).

إذا كان كذلك فهذه الأقوال، متباينة ولكن في تحديد من هم أهل السنة والجماعة نحتاج إلى أن نعلم هذه الأوصاف التي ذكرت في هذه الأقوال، وتحقيق المقام أن الأقوال الثلاثة الأول وهي: القول بأن الجماعة هم السواد الأعظم، أو أن الجماعة هم أهل الحديث والأثر، أو أن الجماعة هم صحابة رسول الله ﷺ، هذه الأقوال متقاربة، وهي من اختلاف التنوع، لأن الجماعة الذين هم السواد الأعظم - كما فسرهما أبو مسعود البديري رحمه الله - يعنون بها صحابة رسول الله ﷺ.

وفسر أكثر أهل العلم الجماعة بأنهم أهل العلم والأثر والحديث؛ لأنهم تمسكوا بما كانت عليه الجماعة قبل أن تفسد، والجماعة المراد بها أصحاب رسول الله ﷺ.

فتحصل إذاً أن هذه الأقوال الثلاثة ترجع إلى معنى واحد، وأن أهل السنة والجماعة هم الذين تابعوا صحابة رسول الله ﷺ، وتابعوا أهل العلم والحديث والأثر في أمورهم.

(١) انظر: تفسير الطبري (٤/٣٢)، والعزلة للخطابي (ص ٥، ٦).

أما قول ابن جرير الطبري رحمته الله فهذا صحيح، وهو أن الجماعة هم عصابة المؤمنين الذين اجتمعوا على الإمام الحق، وتبيان ذلك مما يبين حصيلة هذا الكلام ويقرره أتم وأوضح تقرير أن الجماعة مقابلة للفرقة، والافتراق يقابله الاجتماع، وقد ذكر الخطابي ^(١) رحمته الله في كتابه: «العزلة» كلمة فائقة فيها تحرير هذا المقام، قال: «الفرقة فرقتان: فرقة الآراء والأديان، وفرقة الأشخاص والأبدان، والجماعة جماعتان: جماعة هي الأئمة والأمرء، وجماعة هي العامة والدهماء، فأما الافتراق في الآراء والأديان فإنه محذور في العقول، محرم في قضايا الأصول؛ لأنه داعية الضلال، وسبب التعطيل والإهمال..» ^(٢) إلى آخر كلامه رحمته الله.

نأخذ من هذا أنه لفهم معنى الجماعة فهماً دقيقاً فإنه ينبغي على هذا فهم معنى أهل السنة والجماعة حتى لا يدخل فيهم ما ليس منهم. وتحريره أن الجماعة تطلق باعتبارين:

(١) هو أبو سليمان الخطابي حمد بن محمد بن إبراهيم بن خطاب البستي الفقيه الأديب، صاحب معالم السنن، وغريب الحديث، والغنية عن الكلام، وشرح الأسماء الحسنى، وغير ذلك، توفي ببست في ربيع الآخر سنة ثمان وثمانين وثلاثمائة. انظر: الوافي بالوفيات (٢٠٧/٧)، والعبر (٤١/٣)، وسير أعلام النبلاء (٢٣/١٧)، وشذرات الذهب (١٢٧/٣).
(٢) انظر: العزلة (ص ٥، ٦).

الأول: جماعة باعتبار الآراء والأديان، فإذا نظرت إلى هذا المعنى في الاجتماع فإنه مأمور به. والاجتماع على الآراء والأديان، وعلى الأقوال في الدين، وعلى الأحكام، وعلى العقائد، وعلى المنهج، ونحو ذلك، لا بد أن يكون له مرجع، ومرجعه في فهم نصوص الكتاب والسنة هم صحابة رسول الله ﷺ، وبهذا يلتقي هذا الفهم مع أقوال أهل العلم الذين قالوا: إن الجماعة هم صحابة رسول الله ﷺ.

وعلى هذا فالذين أخذوا بما قالته الصحابة رضي الله عنهم، وما بينته الصحابة من أحكام الشرع الخيرية - يعني: من العقائد - فإنهم على الحق الذي لم يكن مع الفرق التي فارقت الجماعة، وهؤلاء الذين هم مع صحابة رسول الله ﷺ، هم مع السواد الأعظم قبل أن يفسد، ومعلوم أنه لا يحتج بالسواد الأعظم في كل حال، وإنما السواد الأعظم الذي يُحتج به هو السواد الأعظم لصحابة رسول الله ﷺ.

وهذه مسألة في غاية الأهمية؛ إذ الاحتجاج بالسواد الأعظم إنما يُراد به السواد الأعظم للمهتدين وهم صحابة رسول الله ﷺ ومن تابعهم في أمور الدين، فهناك إذا قولان رجعا إلى هذا المعنى.

كذلك من قال بأن، الجماعة هم أهل العلم، والحديث، والأثر، ومن سار على نهجهم من الفقهاء، وأهل اللغة، ونحو ذلك، فهؤلاء إنما أخذوا بأقوال الصحابة، رضوان الله عليهم، وساروا على ما

قرووه، فإذا هم مع الجماعة قبل أن تفسد الجماعة، ومع السواد الأعظم قبل أن يتفرق الناس عنه.

وقد جاء عن نعيم بن حماد^(١) أنه قال: «إذا فسدت الجماعة فعليك بما كانت عليه الجماعة قبل أن تفسد، وإن كنت وحدك فإنك أنت الجماعة حينئذ»^(٢)، وهذا يُراد به ما كان عليه صحابة رسول الله ﷺ، قبل أن يفسد الناس؛ لأنه حصلت فتن وحصلت في الناس أمور منكرة وافتراق في الدين، فكيف تضبط هذه المسألة، وهي أعظم المسائل التي هي مسألة الاعتقاد وما يجب اعتقاده، وما يُنتهج في الحياة؟

(١) هو نعيم بن حماد بن معاوية أبو عبد الله الخزاعي المروزي، حبس بسامر بسبب محنة القرآن حتى مات سنة ثمان وعشرين ومائتين، وأوصى أن يدفن في قيوده، قال الإمام أحمد: «أول من عرفناه يكتب المسند نعيم ابن حماد» اهـ. وقال الذهبي: «نعيم من كبار أوعية العلم لكنه لا تركز النفس إلى رواياته» اهـ. انظر: تاريخ بغداد (٣٠٦/١٣)، وتاريخ دمشق (١٤٩/٦٢)، والوافي بالوفيات (٩٨/٢٧)، وسير أعلام النبلاء (٥٩٥/١٠)، وطبقات الحفاظ للسيوطي (ص ١٨٤).

(٢) أخرجه ابن عساكر في تاريخ دمشق (٤٠٩/٤٦)، والمزي في تهذيب الكمال (٢٦٥/٢٢)، والمناوي في فيض القدير (٩٩/٤). وانظر: الباعث على إنكار البدع (ص ٢٢)، والدرر السنية (٣٤/٨).

قال أهل العلم: إن الجماعة - يعني: التي من تمسك بها فهو على الجماعة ومن حاد عنها فهو من أهل الفرقة - هم صحابة رسول الله ﷺ. وهذا ظاهر.

الثاني: اجتماع في الأبدان والأشخاص، وهذا هو الذي فهمه ابن جرير الطبري رحمه الله ولا شك أن هذا مأموره في نصوص كثيرة، فقد أمر النبي ﷺ بلزوم الجماعة، والاجتماع على الإمام، وعدم التفرق عليه، وترك الخروج عليه، والبعد عن الفتن التي تفرق المؤمنين، وهذا مما تميز به صحابة رسول الله ﷺ، وتميز به أهل السنة في كل عصر، فنظر ابن جرير رحمه الله في هذا المعنى إلى ما فعله الإمام أحمد رحمه الله مع ما حصل من المأمون والمعتصم والوائق؛ فإنه لم ينزع يداً من طاعة؛ لأنه رأى أن الاجتماع إنما يحصل بذلك، فأخذ بما جاء في النصوص في هذا المعنى، وهكذا أهل السنة والجماعة هم على هذين الأمرين.

فإذاً تحصل أن معنى الجماعة وإن تعددت الأقوال فيها؛ فإن هذه الأقوال كاختلاف التنوع؛ لأن جميعها صحيح دلت عليه نصوص الشرع، فباجتماع هذه الأقوال يحصل لنا المعنى الصحيح لأهل السنة والجماعة. وقد غلط من غلط في معنى أهل السنة والجماعة، فأدخل في أهل السنة والجماعة بعض الفرق الضالة؛ كالأشاعرة، والماتريدية،

ومن أمثال من غلط من المتقدمين السفاريني^(١) في شرحه «لوامع الأنوار البهية»، فقال: «اعلم أن أهل السنة والجماعة ثلاث طوائف: أهل الحديث والأثر، والأشاعرة، والماتريدية»^(٢). وعلى هذا الكلام فإن الأشعرية والماتريدية وأهل الأثر جميعاً من الجماعة، وهذا باطل؛ لأن أهل الأثر هم الذين تمسكوا بما كانت عليه الجماعة، وأما الأشاعرة والماتريدية فهم يقولون قولتهم المشهورة: «إن طريقة السلف أسلم وطريقة الخلف أعلم وأحكم»^(٣)، وهذا لاشك أن فيه افتراء وفرقة وخلافاً واختلافاً عما كانت عليه الجماعة قبل أن يذر مخيم الابتداع في هذه الأمة.

(١) هو الإمام المحدث البارع أبو عبد الله محمد بن أحمد بن سالم السفاريني النابلسي الحنبلي، ولد سنة ألف ومائة وأربع عشرة وتوفي سنة ثمان وثمانين ومائة وألف، ومن مؤلفاته شرح عمدة الأحكام، وشرح ثلاثيات أحمد، وشرح نونية الصرصري، وشرح حائية ابن أبي داود، وغذاء الألباب في شرح منظومة الأداب، وشرح الدرة المضية في اعتقاد الفرقة الأثرية وغيرها، انظر عجائب الآثار للجبرتي (١ / ٤٧٠)، ومقدمة الجزء الأول من لوامع الأنوار البهية.

(٢) انظر: لوامع الأنوار البهية وسواطع الأسرار الأثرية في شرح الدرة المضية (١ / ٧٣).

(٣) انظر في بيان هذه المقالة ويطلائها: مجموع الفتاوى (٤ / ١٥٧)، ودرء التعارض

(٥ / ٣٧٨)، والصواعق المرسلة (٣ / ١١٣٣)، وفتح الباري (١٣ / ٣٥٢)، والتحف في

مذاهب السلف للشوكاني (ص ٥٩)، وآيات الأسماء والصفات للشيخ محمد الأمين

الشنقيطي رحمته الله (ص ٤٦).

فإدًا هذا الكلام غلط على أهل السنة والجماعة ، ولم يقل به أحد من أئمة أهل السنة والجماعة ، فأهل السنة والجماعة فرقة واحدة ، وطائفة واحدة لا غير ، وهم الذين يعتقدون هذا الاعتقاد الذي سيبينه شيخ الإسلام رحمته الله في هذه الرسالة.

وإدًا تبين أن من لم يكن على هذه الجماعة فإنه على الفرقة والضلال والاختلاف ، فهذا يبين أهمية العناية بهذه الرسالة التي تشرح اعتقاد أهل السنة والجماعة قبل أن يخالفها المخالفون ، وقبل أن يكثر الفساد والاختلاف في هذه الأبواب ، ليتبين وجوب التزام طريقتهم ونهجهم في هذه الأمور التي سيبينها شيخ الإسلام في هذه الرسالة العظيمة ، وكل ما سيأتي في هذه الرسالة هو تفصيل لاعتقاد أهل السنة والجماعة مع شيء من الاقتضاب يناسب هذه الرسالة.

وَهُوَ الْإِيمَانُ بِاللَّهِ، وَمَلَائِكَتِهِ، وَكُتُبِهِ، وَرُسُلِهِ، وَالْبَعْثُ بَعْدَ
الْمَوْتِ، وَالْإِيمَانُ بِالْقَدَرِ خَيْرُهُ وَشَرُّهُ.

الشرح:

قد شرحنا مقدمة هذه الرسالة الوجيزة في ألفاظها، الكبيرة في معانيها، وقد ذكر ﷺ أن هذا الاعتقاد الذي سيأتي في هذه الرسالة مفصلاً هو اعتقاد الفرقة الناجية، وهو اعتقاد الطائفة المنصورة، وهو اعتقاد أهل السنة والجماعة.

وقال هنا في بيان هذا الاعتقاد: (وَهُوَ الْإِيمَانُ بِاللَّهِ، وَمَلَائِكَتِهِ، وَكُتُبِهِ، وَرُسُلِهِ، وَالْبَعْثُ بَعْدَ الْمَوْتِ، وَالْإِيمَانُ بِالْقَدَرِ خَيْرُهُ وَشَرُّهُ)، اعتقاد أهل السنة والجماعة مبني على هذه الأركان التي بينها الشيخ ﷺ في هذه الكلمات، وهذه الكلمات هي أركان الإيمان التي جاء الأمر بها في الآيات والأحاديث الصحيحة، قال ﷺ: ﴿لَيْسَ الْإِيمَانُ أَنْ تُولُوا وَجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنَّ الْإِيمَانَ أَنْ تَمُنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَأَمَلَيْتَ بَكَ وَالْكِتَابَ وَالنَّبِيَّ﴾ [البقرة: ١٧٧]، فذكر في هذه الآية هذه الخمسة، وقال ﷺ في آخر السورة نفسها: ﴿كُلُّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ لَا نَفَرٍ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ﴾ [البقرة: ٢٨٥]، وقال ﷺ: ﴿إِنَّا كُلُّ شَيْءٍ خَلَقْتُهُ بِقَدَرٍ﴾ [القمر: ٤٩].

وقد جاءت هذه الستة في حديث جبريل عليه السلام الذي في الصحيح،
من حديث عمر بن الخطاب رضي الله عنه، قال: «قَالَ: فَأَخْبِرْنِي عَنِ الْإِيمَانِ.
قَالَ: «أَنْ تُؤْمِنَ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَتُؤْمِنَ بِالْقَدَرِ
خَيْرِهِ وَشَرِّهِ»^(١)، هذه الأركان الستة هي أركان الإيمان^(٢).

والإيمان إذا قرن بالإسلام فيعنى به الاعتقاد الباطن^(٣)، وهذه
الرسالة فيها ذكر الاعتقاد - اعتقاد أهل السنة والجماعة - فتحصل أن

(١) أخرجه مسلم في أول كتاب الإيمان (٨).

(٢) قال ابن القيم رحمه الله في نونيته:

فَالرُّسُلُ مُتَّفِقُونَ قَطْعًا فِي أَصُولِ
كُلِّ لَهْ شَرْعٍ وَمِنْهَا جُودَا
إِلَى أَنْ قَالَ:

وَكَذَلِكَ نَقَطْعُ أَنَّهُمْ أَيْضًا دَعَا
إِيمَانًا بِاللَّهِ ثُمَّ بِرُسُلِهِ
وَيَجُنُّدِهِ وَهُمْ الْمَلَائِكَةُ الْأُولَى
هَلَوِي أَصُولُ الدِّينِ حَقًّا لَا أَصُولُ
لِلْخَمْسِ وَهِيَ قَوَاعِدُ الْإِيمَانِ
وَيَكْتَبُوهُ وَقِيَامَةُ الْأَبْدَانِ
هُمْ رُسُلُهُ لِمَصَالِحِ الْأَكْوَانِ
لِ الْخَمْسِ لِلْقَاضِي هُوَ الْهَمَلَانِي

انظر: النونية بشرح ابن عيسى (١/٤٣٤، ٤٣٥).

(٣) انظر: كتاب الإيمان الكبير لشيخ الإسلام ابن تيمية من مجموع الفتاوى (٧/٢٥٩)،
وفتح الباري (١/١١٥)، وعمدة القاري (١/١٩٦).

الإسلام يعنى به الأمور الظاهرة، والإيمان يعنى به الأمور الباطنة؛ أمور اعتقاد القلب، وهو مبني على أركان ستة:

الأول: الإيمان بالله.

الثاني: الإيمان بالملائكة.

الثالث: الإيمان بالكتب.

الرابع: الإيمان بالرسل.

الخامس: الإيمان بالبعث بعد الموت، أي: الإيمان باليوم الآخر.

السادس: الإيمان بالقدر خيره وشره من الله ﷻ.

فما هو معنى الإيمان؟

الإيمان له معنى في اللغة، وله معنى في الشرع؛ لأنه من الألفاظ التي نقلت من معناها اللغوي إلى معنى شرعي، مثل: الصلاة، والزكاة، ونحو ذلك.

فأما معناه في اللغة^(١): فهو التصديق الجازم؛ كما قال الله ﷻ مخبراً

عن قول إخوة يوسف لأبيهم: ﴿وَمَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَّنَا وَلَوْ كُنَّا

صَادِقِينَ﴾ [يوسف: ١٧]، يعني: ما أنت بمصدقنا ولو كنا صادقين،

(١) انظر: لسان العرب (٢٩٤/١٢)، (٢٣/١٣)، والتعريفات للجرجاني (ص ٦٠).

فالإيمان في اللغة: هو التصديق، آمن لفلان يعني صدقه، آمنت لكلامك يعني صدقت لكلامك حيث إنه لا ريب عندي فيما تقول.

وأما معناه في الشرع: فهو قول وعمل، قول القلب وعمل القلب، وقول الجوارح وعمل الجوارح، فالإيمان في الشرع فيه زيادة على معناه اللغوي أنه له موارد - القلب والجوارح - فهو «قول وعمل».

حصر هذا أهل العلم بقولهم: «إن الإيمان في الشرع هو: القول باللسان» يعني: شهادة التوحيد «والاعتقاد بالجنان» الاعتقاد المفصل الذي سيأتي بيانه «والعمل بالجوارح والأركان»^(١)، فهذا هو معنى الإيمان في النصوص، وهو المراد بالإيمان عند أهل السنة والجماعة. فمعتقد أهل السنة والجماعة في الإيمان ما جمع خمسة أمور،

هي:

الأول: قول القلب وهو اعتقاد القلب، واعتقادات القلب هي أقواله؛ لأنه يحدث بها نفسه ويقولها في قلبه، فأقوال القلب هي الاعتقادات، وستأتي مفصلة في هذا الكتاب - إن شاء الله -.

الثاني: قول اللسان بالشهادة لله بالتوحيد، فيقول: لا إله إلا الله محمد رسول الله ﷺ.

(١) انظر: العقيدة لأحمد بن حنبل (ص ١١٧)، ولمعة الاعتقاد (ص ٢٣)، ومجموع الفتاوى (٥٠٥/٧)، واجتماع الجيوش الإسلامية (ص ٨٤).

الثالث: عمل القلب، وأوله نيته وإخلاصه، وأنواع أعمال القلوب من التوكل والرجاء والرغبة والخوف والمحبة والإنابة والخشية، ونحو ذلك.

الرابع: عمل الجوارح والأركان بأنواع الأعمال مثل: الصلاة، والزكاة، والجهاد، والأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، ونحو ذلك من الأعمال.

الخامس: أن الإيمان يزيد بطاعة الرحمن، وينقص بمعصية الرحمن وطاعة الشيطان.

فهذه خمسة أمور تميز بكل واحد منها أهل السنة والجماعة عمن خالفهم في هذا الأصل، فمن قال من السلف: «إن الإيمان قول وعمل»، فهو يعني به هذه الأمور الخمسة، أما زيادته ونقصانه فقد

دلت عليها الأدلة الكثيرة؛ كقوله ﷺ: ﴿لِيَزَادُوا إِيمَانًا مَعَ إِيمَانِهِمْ﴾

[الفتح: ٤]، وقوله: ﴿فَزَادَتْهُمْ إِيمَانًا﴾ [التوبة: ١٢٤].

فإذا صار عندنا مسمى للإيمان غير ما تدل عليه اللغة في الإيمان؛ وذلك أن الإيمان في اللغة أصله التصديق الجازم، وقال بعض أهل

العلم: إن أصله من الأمن؛ لأن من صدّق جازماً فإنه يأمن غائلة التكذيب^(١).

وفي الاصطلاح عند أهل السنة والجماعة: هو ما فسروه بالأمور الخمسة.

وفي القرآن أتى الإيمان بالمعنى اللغوي وبالمعنى الشرعي، وقد فرّق بين مجيء هذا وهذا في القرآن بعض أهل العلم بقوله: إنّ غالب ما جاء فيه الإيمان بالمعنى اللغوي فإنه يُعدي باللام، وما جاء فيه بالمعنى الشرعي فإنه يُعدي فيه بالباء.

أما القسم الأول: وهو الإيمان اللغوي الذي عُدي باللام، مثل قول الله ﷻ: ﴿وَمَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَّنَا﴾ [يوسف: ١٧]، فلمّا قال: ﴿يُؤْمِنُ لَّنَا﴾ فعُدّي الإيمان باللام علمنا أن الإيمان هنا بالمعنى اللغوي. تقول: آمنت لك: يعني: صدّقتك تصديقاً لازماً؛ وكما قال ﷻ: ﴿فَقَامَنَ لَهُ لُوطُ﴾ [العنكبوت: ٢٦]، يعني: صدّق به تصديقاً لازماً.

أما القسم الثاني: وهو الإيمان الشرعي، فإنه يُعدي بالباء، مثل قول الله ﷻ: ﴿ءَامَنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْهِ﴾ [البقرة: ٢٨٥]، وقوله:

(١) انظر: النهاية في غريب الحديث (١/٦٩)، وشرح الطحاوية (ص ٣٨٠ وما بعدها).

﴿ فَإِنْ ءَامَنُوا بِمِثْلِ مَا ءَامَنُتُمْ بِهِ ﴾ [البقرة: ١٣٧]، فهذا إيمان شرعي خاص.

وزيادة الإيمان ونقصانه أصل عند أهل السنة والجماعة يخالفون به الخوارج ومن يُكفرون بالذنوب، وينبغي أن يُعلم هنا أن أهل السنة يقولون: «لا تُكفر بذنوب» ويقصدون بذلك لا يُكفرون بعمل المعاصي، أما مباني الإسلام العظام التي هي الصلاة والزكاة والحج ففي تكفير تاركها والمعاصي بتركها خلاف مشهور عندهم^(١)، فقولهم: إن أهل السنة والجماعة يقولون: لا تُكفر بذنوب ما لم يستحلّه بإجماع. يعني المعصية، أما المباني العظام فإن التكفير عندهم الخلاف فيه مشهور، يعني منهم من يُكفر بترك مباني الإسلام العظام أو أحد تلك المباني، ومنهم من لا يُكفر.

كذلك ينبغي أن يُعلم أن قولنا: العمل داخل في مسمى الإيمان وركن فيه لا يقوم الإيمان إلا به، نعني به جنس العمل وليس أفراد العمل؛ لأن المؤمن قد يترك أعمالاً كثيرة صالحة مفروضة عليه ويبقى مؤمناً، لكنه لا يُسمى مؤمناً ولا يصح منه إيمان إذا ترك كل العمل، يعني إذا أتى بالشهادتين وقال: أقول ذلك وأعتقد بقلبي، وأترك كل

(١) انظر الخلاف في تكفير تارك المباني في مجموع الفتاوى (٦٠٩/٧ - ٦١١).

الأعمال بعد ذلك ، وأكون مؤمناً. فالجواب: إن هذا ليس بمؤمن ؛ لأن ترك العمل مُسقط لأصل الإيمان ، يعني ترك جنس العمل مُسقط للإيمان ، فلا يوجد مؤمن عند أهل السنة والجماعة يصح إيمانه إلا ولا بد أن يكون معه مع الشهادتين جنس العمل الصالح ، جنس الامتثال للأوامر والاجتناب للنواهي.

كذلك الإيمان مرتبة من مراتب الدين ، والإسلام مرتبة من مراتب الدين ، والإسلام فُسر بالأعمال الظاهرة ؛ كما جاء في المسند أن النبي ﷺ قال: «الإيمان في القلب والإسلام علانية»^(١) ، يعني أن الإيمان ترجع إليه العقائد - أعمال القلوب - ، وأما الإسلام هو ما ظهر من أعمال الجوارح.

فليُعلم أنه لا يصح إسلام عبد إلا ببعض إيمان يصح إسلامه ؛ كما أنه لا يصح إيمانه إلا ببعض إسلام يصح إيمانه ، فلا يُتصور مسلم ليس بمؤمن البتة ، ولا مؤمن ليس بمسلم البتة ، وقول أهل السنة: إن

(١) رواه أحمد في المسند (١٣٥/٣)، وابن أبي شيبة في مصنفه (١٥٧/٦)، وأبو يعلى في مسنده (٣٠١/٥)، وقال محققه حسين أسد: «إسناده حسن» اهـ. وفي إسناده علي بن مسعدة الباهلي، قال فيه البخاري: فيه نظر. وقال ابن عدي: أحاديثه غير محفوظة. وقال أبو حاتم: لا بأس به. وقال ابن معين: صالح. ووثقه الطيالسي. وقال الذهبي: فيه ضعف. وقال ابن حجر: صدوق له أوهام. انظر في ترجمته: التاريخ الكبير (٢٩٤/٦)، والضعفاء للعقيلي (٢٥٠/٣)، والكامل لابن عدي (١٨٥٠/٥)، والكاشف للذهبي (٤٧/٢).

كل مؤمن مسلم وليس كل مسلم مؤمناً. لا يعنون به أن المسلم لا يكون معه شيء من الإيمان أصلاً، بل لابد أن يكون معه مُطلق الإيمان الذي به يصح إسلامه، كما أن المؤمن لابد أن يكون معه مُطلق الإسلام الذي به يصح إيمانه. ونعني بمُطلق الإسلام جنس العمل - فهذا يتفق ما ذكروه في تعريف الإيمان، وما أصلوه من أن كل مؤمن مسلم دون العكس. فإذا هاهنا - كما يقول أهل العلم عند أهل السنة والجماعة - خمس نونات :

النون الأولى: أن الإيمان قول اللسان، هذه النون الأولى يعني اللسان.

الثانية: أنه اعتقاد الجنان.

الثالثة: أنه عمل بالأركان.

الرابعة: أنه يزيد بطاعة الرحمن.

والخامسة: أنه ينقص بطاعة الشيطان وبمعصية الرحمن.

والإيمان متفاضل، كلما عمل العبد طاعة زاد إيمانه، وكلما عمل العبد معصية نقص إيمانه، فبقدر المعصية ينقص الإيمان، وبقدر إيمانه ومتابعته وإحداثة للطاعات يزيد إيمانه، سواء كانت طاعات القلوب من الاعتقادات والأعمال، أو طاعات الجوارح من الأعمال الصالحات، فإن الإيمان يزداد بذلك، فإذا عمل معصية نقص الإيمان.

كذلك الناس في أصل الإيمان ليسوا سواء بل مختلفون ، فإيمان أبي بكر ليس كإيمان سائر الصحابة ؛ ولهذا قال شعبة أبو بكر بن عياش القارئ المعروف^(١) : «ما سبقهم أبو بكر بكثرة صلاة ولا صيام وإنما بشيء وقر في قلبه»^(٢) ، وهذا مستقى من بعض الأحاديث أو من بعض الآثار ، ومعنى كلامه أن أبا بكر الصديق ﷺ كان معه من أصل الإيمان ما ليس عند غيره ، فَيَعْلُطُ أهل السنة من قال : «إن أهل الإيمان في أصله سواء ، وإنما يتفاضلون بعد ذلك في الأعمال»^(٣) ، بل هم مختلفون في أصله .

وفهمُ معتقد أهل السنة والجماعة في الإيمان يمنع من الدخول في الضلالات ؛ من التكفير بالمعصية ، أو من التكفير بما ليس بمكفر ، فلو

(١) هو الإمام أبو بكر بن عياش بن سالم الأسدي مولا هم الكوفي ، شيخ الكوفة في القراءة والحديث ، قال الإمام أحمد : «قد اختلفوا في اسمه ، وغلبت عليه كنيته «اهـ. فقيل : اسمه شعبة ، وقيل : محمد ، وقيل : اسمه كنيته ، وقيل غير ذلك ، توفي سنة ثلاث وتسعين ومائة. انظر : تاريخ بغداد (٣٧١/١٤) ، والسوافي بالوفيات (١٥١/١٠) ، والعبر (٣١١/١) ، وشذرات الذهب (٣٣٤/١) ، وطبقات الحفاظ (ص ١١٩).

(٢) ذكره العراقي في تخريج الإحياء وقال : رواه الترمذي الحكيم ، وقال في النوادر : إنه من قول بكر بن عبد الله المزني . ولم أجده مرفوعاً. انظر : المغني عن حمل الأسفار (٢٣/١) وكشف الخفاء للعجلوني (٢٤٨/٢).

(٣) كما قال بذلك الإمام الطحاوي ، انظر شرح الطحاوية لابن أبي العزّ (ص ٣٧٣).

فهم المسلم معتقد أهل السنة والجماعة في الإيمان حصّن لسانه وعقله من الدخول في الغلو في التكفير، واتباع الفرق الضالة التي سارعت في باب التكفير فخاضت فيه بغير علم، فكفروا المسلمين، وأدخلوا في الإسلام والإيمان من ليس بمسلم ولا مؤمن.

قال هنا: (وَهُوَ الْإِيمَانُ بِاللَّهِ)، والإيمان بالله يشمل أشياء:

أولاً: أن يؤمن العبد بأن له رباً موجوداً، وأن المخلوقات لم توجد من عدم، وأن لهذا الملكوت مُوَحِّد.

الثاني: أن يؤمن بأن هذا الذي له هذا الملك واحد في ربوبيته، لا شريك له في ملكه، يحكم في ملكه بما يشاء، لا معقب لحكمه، ولا راد لأمره، وهذا الذي يُعْنَى به توحيد الربوبية.

ثالثاً: الإيمان بأن هذا الذي له ملكوت كل شيء وأنه صاحب هذا الملك وحده دونما سواه، الذي ينفذ أمره في هذا الملكوت العظيم، أنه له الأسماء الحسنى والصفات العلى، له النعوت الكاملة، وله الكمال المطلق بجميع الوجوه، الذي ليس فيه نقص من وجه من الوجوه، بل له الكمال في أسمائه، وله الكمال في صفاته، وله الكمال في أفعاله، وله الكمال في حكمه في بريته وفي خلقه، وهذا هو الذي يُعْنَى به توحيد الأسماء والصفات. ويعتقد مع ذلك أنه في تلك النعوت وتلك الصفات أنه ليس ثم أحد يماثله فيها ولا يكافئه فيها؛ كما قال ﷺ: ﴿هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا﴾ [مريم: ٦٥]، وقال ﷺ: ﴿وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾

[الإخلاص : ٤]، فليس له ﷻ مثيل ، ولا كفؤ ، ولا نظير ، ولا ند ، ولا عدل ، تبارك ربنا وتعالى عما يقول الظالمون علواً كبيراً.

الرابع والأخير- وهو المهم الأعظم فى الإيمان بالله :- الإيمان بأن هذا الرب الذى له الملك وحده دونما سواء ، والذى له نعوت الجلال والجمال والكمال على وجه الكمال أنه هو المستحق للعبادة وحده دونما سواء ، وأن كل ما سواء لا يستحق شيئاً من العبادة ، وأن أنواع العبادة - عبادات القلب أو عبادات الجوارح - أن المستحق لها قليلها وكثيرها هو الله ﷻ وحده دونما سواء. فمن أتى بهذه الدرجات الأربع فقد أتى بالإيمان بالله الذى هو ركن من أركان الإيمان ، ومن ترك الأولى منها فهو ملحد لا شك ، يتبع ذلك أنه لا يعتقد شيئاً بعد ذلك ، وكذلك من أشرك فى الربوبية ولم يعتقد الربوبية الكاملة لله ﷻ وحده فإنه يتبع ذلك ، وكذلك من لم يوحد الله ﷻ فى العبادة فإنه لا يسمى مؤمناً بالله ولو كان يعتقد أن الله ﷻ موجود ، وأن له الربوبية الكاملة له وحده دونما سواء ، وأنه له الأسماء الحسنى والصفات العلى ، فإذا لم يوحد الله ﷻ فى العبادة فى نفسه ، أو أقر عدم توحيد الله ﷻ بتصحىحه لذلك أو بتجويزه له فهو لم يؤمن بالله. أما من أشرك فى الأسماء والصفات ، فهل ينتفى إيمانه بذلك فىصبح كافراً؟ **الجواب :** من لم يؤمن بتوحيد الأسماء والصفات ففي حقه تفصيل يأتي - إن شاء الله تعالى - فى هذه الرسالة ، لأنه سيأتي بعد قليل قول شيخ الإسلام : (وَمِنَ الْإِيمَانِ بِاللّهِ: الْإِيمَانُ بِمَا

وَصَفَّ بِهِ نَفْسَهُ فِي كِتَابِهِ، وَبِمَا وَصَفَهُ بِهِ رَسُولُهُ ﷺ، وسيذكر الإيمان بالأسماء والصفات من الكتاب والسنة على وجه التفصيل، فنرجى تفصيل هذا الحكم إلى موضعه.

إذاً من أنكر توحيد الأسماء والصفات، يعني: من لم يثبت لله ﷻ جميع الصفات، أو قال بالتشبيه في بعض المواضع، أو نحو ذلك، فهل يقال: إن هذا ليس بمؤمن بالله؟ الجواب: ثم تفصيل يأتي في موضعه - إن شاء الله تعالى -، وهو من المهمات؛ لأن من الناس من غلا في هذا الجانب وكفَّرَ بالإِخلال بشيء من أفراد توحيد الأسماء والصفات.

الثاني من أركان الإيمان: الإيمان بالملائكة، فلا يصحَّ إيمان العبد إلا أن يؤمن بالملائكة، ولفظ الملائكة جمع «مَلَأَك»، وأصل هذه الكلمة «مَلَأَك» مقلوبة عن «مَأَلَك»، والمَأَلَك: مصدر - يعني بالاعتبار العام - أصلها من الألوكة، والألوكَة: هي الرسالة: هِيَ الرِّسَالَةُ، وَفَعَلُهَا أَلَكَ يَأْلِكُ أَلُوكَةً^(١)، يعني: أرسل برسالة خاصة وبمهمة خاصة.

(١) انظر: مادة: (أ ل ك) في النهاية في غريب الأثر (٦١/١)، ولسان العرب (٥٣٥/١)،

(٣٩٣/١٠)، وتاج العروس (٤٨/٢٧)، ومادة (لأك) في لسان العرب (٤٨٢/١٠).

فإذاً الكلمة راجعة إلى معنى الإرسال، «فالملائكة» من لفظها اللغوي معناها: المرسلون برسالة خاصة والقائمون بمهمة خاصة.

كما قال الشاعر أبو ذؤيب^(١):

أَلَكْنِي إِلَيْهَا وَخَيْرُ الرِّسَالِ لِي أَعْلَمُهُمْ يَنْوَا حِي الْخَبَرِ^(٢)
أي: أرسلني إليها برسالة خاصة.

والإيمان بالملائكة مرتبتان: إيمان إجمالي، وإيمان تفصيلي.

المرتبة الأولى: الإيمان الإجمالي، هو المعنى بهذا الركن، ومعناه أن يؤمن العبد بأن الملائكة خلق من خلق الله ﷻ، خلقهم من نور؛ كما جاء في حديث عائشة ؓ الذي رواه مسلم: «خُلِقَتِ الْمَلَائِكَةُ مِنْ نُورٍ».

(١) هو خويلد بن خالد بن محرز بن زيد بن أسد بن مخزوم الهذلي، أبو ذؤيب، شاعر مجيد مخضرم، أدرك الجاهلية والإسلام، قدم المدينة عند وفاة النبي ﷺ فأسلم وحسن إسلامه، وغزا الروم في خلافة عمر بن الخطاب ؓ، ومات ببلاد الروم، وكان أشعر هذيل، وكانت هذيل أشعر أحياء العرب، توفي سنة ست وعشرين. انظر: تاريخ دمشق (١٧/٥٣)، والبداية والنهاية (٧/٢٢٢)، ومعجم الأدباء (٣/٣٠٦)، والإصابة في تمييز الصحابة (١٣١/٧).

(٢) انظر: طبقات فحول الشعراء (١/١٢٣)، والأغاني للأصفهاني (٦/٢٧٩)، ومعجم ما استعجم (١/٤٢٧).

نور^(١)، فهم أرواح مطهرة مكرمة جعلهم الله ﷻ عنده، يعني: أنه جعلهم في السماء، فأصل مقامهم في السماء، وقد يוכלون بأعمال في الأرض فينزلون بأمر الله ﷻ، قال ﷻ: ﴿ نَزَّلَ الْمَلَكُ وَالرُّوحُ فِيهَا بِإِذْنِ رَبِّهِمْ مِنْ كُلِّ أَمْرٍ ﴾ [القدر: ٤]، وقال: ﴿ نَزَّلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ ﴾ [الشعراء: ١٩٣]، يعني: أصل مكانهم في السماء؛ كما أن أصل مكان الجن والإنس في الأرض. فمن اعتقد هذا الإيمان الإجمالي وهو أن الملائكة خلق من خلق الله ﷻ، وأنهم خلق مطهرون لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون، وأنهم عبيد لله وليسوا بمعبودين، فقد حقق وأتى بهذا الركن وهذه المرتبة الإجمالية، فمن قال من العوام: أو من بأن الملائكة موجودون وهم عبيد لله ﷻ ولا يُعبدون. فقد حقق هذا الركن.

المرتبة الثانية: الإيمان التفصيلي، وهي الإيمان بكل ما أخبر به الله

ﷻ في كتابه، أو أخبر به النبي ﷺ في السنة من أحوال الملائكة وصفاتهم وخلقهم ومميزاتهم، وما وكلوا به، وأنواع المهمات، ونحو ذلك، وهذا إيمان تفصيلي يلزم العبد الإيمان به إذا علم النص في ذلك، فإذا علم النص وجب عليه الإيمان به؛ لأنه أمر غيبي، أما من لم يصل إليه النص

فإنه لا يكون ناقضاً لإيمانه بالملائكة إذا كان قد أتى بالإيمان الإجمالي ؛ لأن الإيمان التفصيلي يختلف فيه الناس تبعاً للعلم.

فلو سألت عامياً وقلت له : هل تؤمن بإسرافيل ؟ فقال : لا أو من بإسرافيل ، من إسرافيل هذا ؟ فهذا لا يُعد كافراً منكراً لوجود هذا الملك إلا إذا عُرِّف بالنصوص وعُلِّم بها إعلاماً ، فيكون بعد ذلك الجاحد له كافراً ، وهذا مرجعه إلى تكذيب النصوص لا عدم الإيمان بالملائكة ؛ لأنه قد يكون مؤمن بجنس الملائكة لكن ليس مؤمناً بهذا على هذا الوجه ، فيكون مكذباً للنص ، فيُعَرَّف ويُعَلَّم ، فإن أنكر كفر.

فيمكن أن نقول في جُملة بحث الملائكة : الملائكة من حيث خَلَقَهُم خلق عظيم ، يعني : في الصفة ، وأنهم خُلِقُوا من نور ، فلا يراهم الإنسان بعينه المجردة ، لكن إن كُشف عنه الغطاء رأى ؛ كما قال ﷺ : ﴿ فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَيِّدٌ ﴾ [ق: ٢٢] ، فالإنسان على بصره غطاء يعني حدود يرى بها ، لكن إذا كشف الله ﷻ الغطاء البشري في الدنيا لأنبيائه ورسله فإنهم يرون ما لا يرى غيرهم ، فيرون الملائكة على صورتهم التي خلقهم الله ﷻ عليها ؛ كما ثبت في الصحيح أن النبي ﷺ رأى جبريل على صورته التي خلق عليها مرتين ، قد سد الأفق^(١) ،

(١) أخرجه مسلم (١٧٧) من حديث عائشة ؓ .

وجاء في وصف جبريل عليه السلام أنه: «لَهُ سِتْمِائَةُ جَنَاحٍ»^(١)، ومنهم ذوو الأجنحة، ومنهم من ليس بذئ أجنحة، خلقهم متنوع لكن يجمعهم أن خلقهم من نور. والملائكة أنواع، والله عز وجل وكل الملائكة بأعمال، فهذا مختص بالسحاب، وهذا مختص بالهواء، وهذا بالبحار، وهذا بالإنسان... إلى آخره، في أعمال كثيرة جداً، فما من شيء يحصل إلا والله عز وجل قد أمر به، وحدث بأمره وإذنه وقدرته، والملائكة موكلون بذلك، فالموكل بقبض الأرواح ملك من الملائكة اسمه عند أهل الكتاب «عزرائيل»^(٢)، وفي بعض الآثار أو بعض المقاطيع سُمي «عبد الرحمن»، هذا هو الموكل بقبض أرواح العالمين؛ كما قال عز وجل: ﴿قُلْ يَتُوفَّكُم مَّلَكُ الْمَوْتِ الَّذِي ذُكِّرَ بِكُمْ﴾ [السجدة: ١١]، وتحتة ملائكة وهو

(١) أخرجه البخاري (٣٢٣٢)، ومسلم (١٧٤) من حديث ابن مسعود رضي الله عنه.

(٢) أخرج أبو الشيخ في العظمة (٩٠٩/٣) عن أشعث بن أسلم قال: «سأل إبراهيم صلوات الله عليه ملك الموت واسمه عزرائيل، وله عينان في وجهه وعينان في قفاه...». وتسمية ملك الموت «عزرائيل» لم تثبت لا في القرآن ولا في الأحاديث الصحيحة، لكن ذكره شيخ الإسلام رحمته الله بذلك في مجموع الفتاوى (٢٥٩/٤) فقال: «الذي عليه أكثر الناس أن جميع الخلق يموتون حتى الملائكة وحتى عزرائيل ملك الموت» اهـ. وقال ابن كثير في البداية والنهاية (٤٧/١): «وأما ملك الموت فليس بمصرح باسمه في القرآن ولا في الأحاديث الصحاح، وقد جاء تسميته في بعض الآثار بعزرائيل، والله أعلم» اهـ. وانظر: الإمتاع بالأربعين المتبينة السماع للحافظ ابن حجر (ص ١٠٨)، والدر المنثور (٥٤٢/٦).

رئيسهم وكبيرهم يأمرهم فيقبضون أرواح العباد ؛ كما قال ﷺ : ﴿ حَتَّى إِذَا جَاءَ أَحَدَكُمْ الْمَوْتُ تَوَفَّتْهُ رُسُلُنَا وَهُمْ لَا يُفْرِطُونَ ﴾ [الأنعام: ٦١] ، فهم رسل وسيدهم أو رئيسهم ملك الموت.

ومن الملائكة ثلاثة كرمهم الله ﷻ وجعلهم سادة الملائكة ، وهم : جبرائيل ، وميكائيل ، وملك النفخ في الصور إسرافيل . وهؤلاء الثلاثة في مهمتهم تشابه^(١) :

فجبرائيل : جعله الله ﷻ سيداً على الملائكة وموكلاً بالوحي ، فهو الذي ينزل بالوحي من الله ﷻ إلى رسله وملائكته .
وميكائيل : موكل بالقطر من السماء يُصرِّفه كما يأمر الله ﷻ ،
 قال ﷺ : ﴿ وَلَقَدْ صَرَّفْنَاهُ بَيْنَهُمْ لِيَذَكَّرُوا ﴾ [الفرقان : ٥٠] .

(١) أخرج الطبراني في الكبير (١٢٠٦١) ، وأبو الشيخ في العظمة (٧٠٠/٢ ، ٧٠١) ، وابن أبي شيبه في العرش (ص ٨٦ ، ٨٧) من حديث ابن عباس ؓ أن النبي ﷺ قال : «...من هذا يا جبريل ؟ قال : هذا إسرافيل ، خلقه الله يوم خلقه بين يديه صافاً قدميه لا يرفع طرفه ، بينه وبين الرب سبعون نوراً ، ما منها من نور يكاد يذنو منه إلا احترق ، بين يديه لوح ، فإذا أذن الله ﷻ في شيء في السماء أو في الأرض ، ارتفع ذلك الوحي فضرب جبهته فينظر ، فإن كان من عملي أمرني به ، وإن كان من عمل ميكائيل أمره به ، وإن كان من عمل ملك الموت أمره به ، فقلت : يا جبريل ، وعلى أي شيء أنت ؟ قال : على الريح والجنود ، قلت : على أي شيء ميكائيل ؟ قال على النبات والقطر ، قلت على أي شيء ملك الموت ؟ قال : على قبض الأنفس .»

وإسرافيل : هو: الموكل بالنفخ في الصور، ونحو ذلك.

والتناسب بينهم . كما ذكر العلماء :- أن هؤلاء متصلة بهم الحياة، فجبرائيل متصلة به حياة الدين، وهي حياة الأرواح الحقيقية ؛ لأنه ينزل بالوحي، وميكائيل بحياة الأرض ؛ بالقطر من السماء، وإسرافيل بحياة الأبدان بعد موتها. هذا كله من الإيمان التفصيلي الذي ألفت فيه مؤلفات في وصف الملائكة وخلقهم ومنازلهم، وفي أحوالهم وأعمالهم وعباداتهم، وما وكلوا به من الأعمال، ومن أحسن ما كُتب في هذا: كتاب «عالم الملائكة الأبرار» للدكتور الأشقر؛ فإنه جمع فيه جمعاً حسناً طيباً، وتحرى الصواب في كثير من مباحثه.

الركن الثالث: الإيمان بالكتب : فيعتقد أن الله ﷻ أنزل كتباً على

من شاء من رسله، والإيمان بالكتب يكون على مرتبتين :

إيمان إجمالي : وهو القدر المجزئ من الإيمان بالكتب، فيؤمن العبد

أن الله ﷻ أنزل كتباً مع رسله إلى خلقه، وجعل في هذه الكتب الهدى والنور والبينات وما به يصلح العباد، وأن منها القرآن الذي هو كلام الله ﷻ، وأن هذه الكتب التي أنزلت مع الرسل كلها حق ؛ لأنها من عند الله ﷻ، والله ﷻ هو الحق المبين، وما كان من جهة الحق فهو حق، يوقن بذلك يقيناً تاماً. ثم بعد ذلك يكون الإيمان التفصيلي : فيوقن ويؤمن إيماناً خاصاً بأن القرآن آخر هذه الكتب، وأنه كلام الله منه بدأ وإليه يعود، وأنه حجة الله على الناس إلى قيام الساعة، وأنه به نُسخَت

جميع الرسالات وجميع الكتب التي قبله ، وأنه حجة الله الباقية على الناس ، وأن هذا الكتاب مهيم على جميع الكتب ، وما فيه مهيم على جميع ما سبق ؛ كما قال ﷺ في وصف كتابه : ﴿ وَمُهَيْمًا ﴾ [المائدة: ٤٨] ، وأن ما فيه من الأخبار يجب تصديقها ، وما فيه من الأحكام يجب امتثالها ، وأن من حكم بغيره فقد حكم بهواه ولم يحكم بما أنزل الله . ويؤمن بجميع الكتب السابقة : التوراة ، والإنجيل ، والزبور ، وصحف إبراهيم ، وصحف موسى ، ونحو ذلك ، فيؤمن بأن الله ﷻ أنزل على موسى التوراة ، وأنزل على عيسى الإنجيل ، قد يقول قائل : أنا لا أعرف التوراة ، أو لا أعرف الإنجيل ، فإذا عُرِّفَ وجب عليه الإيمان ، وهكذا في تفاصيل ذلك . فمن علم شيئاً بدليله وجب عليه أن يؤمن به ، لكن أول ما يدخل في الإسلام يجب عليه أن يؤمن بالقدر المجزئ ، وهو الذي يصح معه إيمان المسلم .

الركن الرابع : الإيمان بالرسل : وكذلك الإيمان بالرسل على

مرتين :

إيمان إجمالي : فإذا آمن العبد بأن الله ﷻ أرسل رسلاً يدعون أقوامهم إلى التوحيد ، وأنهم بلغوا ما أمروا به ، وأيدهم الله ﷻ بالمعجزات والبراهين والآيات الدالة على صدقهم ، وأنهم كانوا أتقياء بررة ، بلغوا الأمانة وأدوا الرسالة ، والإيمان بهم متلازم ؛ فمن كفر بواحد منهم فقد كفر بالله ﷻ وبجميع الرسل عليهم الصلاة والسلام .

فبهذا يكون قد آمن بالرسول جميعاً، ثم يؤمن إيماناً خاصاً بمحمد ﷺ بأنه خاتم الرسل، وأن الله ﷻ بعثه بالحنيفية السمحة، بعثه بدين الإسلام الذي جعله خاتم الأديان وآخر الرسالات.

أما الإيمان التفصيلي بالرسول: ففيه مقامات كثيرة، يتبع العلم التفصيلي بأحوال الرسل، وأسمائهم، وأحوالهم مع أقوامهم، وما دعوا إليه، وكتبهم، ونحو ذلك، وفيه أشياء مستحبة في تفاصيل.

وهنا مناسبة وهي: أن الإيمان بالله هو الأصل، والملائكة هم الواسطة بين الله وبين خلقه، فهم الذين ينزلون بالوحي إلى الرسل وينزلون بالكتب والشرائع؛ لهذا رُتبت هنا أحسن ترتيب، فقدم الإيمان بالله؛ لأن منه ﷻ المبدأ، وإليه المعاد، والإيمان به هو المقصود، وكل أمور الإيمان هي كالفرع للإيمان بالله، وتأتي بالملائكة لأنهم يأخذون الوحي من الله ﷻ ويسمعونه، فينقلونه إلى الرسل، وينزلون بالكتب، وتُكَلِّم بالكتب، ثم الرسل. فالترتيب بين هذه الأربعة: الإيمان بالله لأنه أصل الإيمان، ثم الإيمان بملائكته لأنهم هم الواسطة، والإيمان بالكتب لأن الملائكة تنزل بها، والإيمان بالرسول لأنهم هم ختام هذه السلسلة، ثم الرسل ينقلونها إلى الناس.

الركن الخامس: الإيمان باليوم الآخر: وهو الإيمان بالموت وما بعده إلى أن يدخل أهل الجنة الجنة وأهل النار النار، وهو أيضاً على مرتبتين:

إيمان إجمالي: وهو القدر المجزئ في الإيمان بهذا الركن، فيوقن العبد بغير شك أن ثم يوم يعود الناس إليه، يُبعثون فيه من قبورهم للحساب على ما عملوا، وأن كل إنسان مَجْزِيٌّ بما فعل، فيجازى المحسن بإحسانه والمسيء بإساءته؛ كما قال ﷺ: ﴿وُفِّيَتْ كُلُّ نَفْسٍ مَّا عَمِلَتْ وَهُوَ أَكْثَرُ بِمَا يَفْعَلُونَ﴾ [الزمر: ٧٠]، فإذا آمن بهذا القدر، وأنه سيبعث من جديد، فإنه قد حقق هذا الركن.

فلو سألت أحداً قلت له: هل ثمَّ يوم آخر يعود فيه الناس؟ قال: بلا شك هناك يوم القيامة يُبعث فيه الناس ويحاسبون، وفيه أهوال. وسكت، فيكون بهذا قد حقق الركن وهو الإيمان باليوم الآخر.

بعد ذلك الإيمان التفصيلي باليوم الآخر: وهذا يتبع العلم بما جاء في الكتاب والسنة من أحوال القبور، وأحوال ما يكون يوم القيامة، والإيمان بالحوض، والميزان، والصحف، والصراط، والإيمان بأحوال الناس في العرصات، وأحوال ما يكون بعد أن يجوز المؤمنون الصراط، ومن يدخل الجنة أولاً، وأحوال الناس في النار، ونحو ذلك.

هذه كلها أمور تفصيلية لا يجب الإيمان بها على كل أحد، إلا من علمها من النصوص فإنه يجب عليه الإيمان بما علم، لكن لو قال قائل: أنا لا أعلم هل ثمَّ حوض أم لا؟ لا أدري هل ثمَّ ميزان أم لا؟ ونحو ذلك، فإنه يُعرَّف بالنصوص، فإن عَرَفَ فأنكر وكذَّب فيكون مُكذِّباً

بالقرآن وبالسنة ؛ لأن هذا من العلم التفصيلي الذي يجب أن يؤمن به بعد إخباره بما جاء في النصوص من الأدلة عليه.

وهذا الإيمان بالبعث بعد الموت يأتي تفصيله - إن شاء الله تعالى - في هذه الرسالة ، فقد أطلال عليه شيخ الإسلام في موضعه.

الركن السادس : الإيمان بالقدر خيره وشره ، وهو أيضاً ينقسم

إلى : إيمان تفصيلي ، وإيمان إجمالي :

فالإيمان الإجمالي : وهو القدر المجزئ من الإيمان بالقدر أن يؤمن

العبد بأن كل شيء يحدث في هذا الملكوت قد سبق به قدر الله ، وأن الله ﷻ عالمٌ بهذه الأحوال وتفصيلاتها بخلقه قبل أن يخلقهم ، وكتب ذلك ، فإذا آمن أن كل شيء قد سبق به قدر الله فيكون حقق هذا الركن.

أما الإيمان التفصيلي : فيكون على مرتبتين :

المرتبة الأولى : الإيمان بالقدر السابق لوقوع المقدر : وهذا يشمل

درجتين : **الأولى :** العلم السابق ، فإن الله ﷻ يعلم ما كان وما سيكون وما هو كائن وما لم يكن لو كان كيف يكون ، علم الله السابق بكل شيء ، بالكمالات وبالجزئيات ، بجلال الأمور وتفصيلاتها ، هذا العلم الأول لم يزل الله ﷻ عالماً به بجميع تفاصيله ، علمه به أول يعني ليس له بداية.

الثانية: أن يؤمن العبد أن الله ﷻ كتب أحوال الخلق وتفصيلات ذلك قبل أن يخلق السموات والأرض بخمسين ألف سنة، وذلك عنده في كتاب جعله في اللوح المحفوظ.

المرتبة الثانية: أيضا تحوي درجتين، وهي تقارن وقوع المقدر:
الأولى: الإيمان بأن مشيئة الله ﷻ نافذة، وأن ما شاء الله كان وما لم يشأ لا يكون، فليس ثم شيء يحدث ويحصل في ملكوت الله ﷻ إلا وقد شاءه وأراده كونًا، فلا يمكن أن يعمل العبد شيئًا يكون مقدرًا من الله ﷻ إلا وهذا الشيء قد شاءه الله ﷻ.

الثانية: أن يؤمن بأن كل شيء مخلوق؛ فالله ﷻ خالقه، مثل أعمال العباد وأحوالهم، والسموات والأرض ومن فيهن.
وبهذا البيان تتضح أركان الإيمان الستة: الإيمان بالله، وملائكته، وكتبه، ورسله، واليوم الآخر، وبالقدر خيره وشره، وهذه الأركان بها يتفاضل الناس وتعظم درجاتهم ومراتبهم عند ربهم ﷻ، فكلما زاد علم العبد زاد إيمانه، وكلما زاد الفقه في الدين زاد اليقين، فإذا وفق الله ﷻ عبده للعمل الصالح كانت له النجاة في الآخرة عند السؤال في القبر وما بعده. وطلب العلم من أعظم ما يحض العبد عليه؛ لأن النجاة إنما هي بالعلم، وليس سواء عالمٌ وجهولٌ.

وهذه أركان الإيمان الستة عند أهل السنة، وأما عند غير أهل السنة، ونعني بغير أهل السنة: المعتزلة، والرافضة، والخوارج، ومن

شابههم ممن لم يدخل في الالتزام بالسنة بوجه عام، فهؤلاء عندهم أصول إيمان غير هذه الستة، فهذه الستة هي أصول الإيمان عندنا، وهي التي تنبني عليها العقيدة عندنا، وكل ما في الاعتقاد تفصيل لها، أما عند أهل الاعتزال فأصول الإيمان عندهم خمسة، مشهورة بالأصول الخمسة عند المعتزلة، وهي: التوحيد، والعدل، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والمنزلة بين المنزلتين، وإنفاذ الوعيد.

وأما الرافضة فعندهم الأصول التي تنبني عليها عقيدتهم أربعة وهي: التوحيد، والعدل، والنبوة، والإمامة.

فإذا أردت أن تعرف معتقد أهل السنة والجماعة؛ فمعتقدهم تفصيل لهذه الستة، ومعتقد المعتزلة تفصيل لتلك الخمسة، ومعتقد الرافضة تفصيل لتلك الأربعة.

بعض السلف زاد على هذه الأركان فقال: والإيمان بالجنة والنار. ولكن الإيمان بالجنة والنار هو من الإيمان باليوم الآخر، هذه خلاصة لمعنى هذه الجمل التي ذكرها شيخ الإسلام رحمته الله.

وَمِنَ الْإِيمَانِ بِاللَّهِ: الْإِيمَانُ بِمَا وَصَفَ بِهِ نَفْسَهُ فِي كِتَابِهِ، وَبِمَا وَصَفَهُ بِهِ رَسُولُهُ ﷺ.

الشرح:

هذه الجمل التي سيأتي بيان ما فيها من العلم النافع من كلام شيخ الإسلام والمسلمين أبي العباس أحمد بن تيمية رحمته الله هي تفصيل لما سبق من ذكر مجمل أركان الإيمان، فإنه ذكر أركان الإيمان مجملة دون تفصيل. ولهذا قال بعد أن ذكر أركان الإيمان قال: (وَمِنَ الْإِيمَانِ بِاللَّهِ: الْإِيمَانُ بِمَا وَصَفَ بِهِ نَفْسَهُ فِي كِتَابِهِ، وَبِمَا وَصَفَهُ بِهِ رَسُولُهُ ﷺ)، يعني: من الإيمان بالله الإيمان بصفات الله ﷻ فيما جاء في الكتاب، وفيما ثبت في السنة، أن هذا بعض الإيمان بالله؛ وذلك لأن الإيمان بالله ﷻ يشمل ثلاثة أشياء:

- الإيمان بأن الله ﷻ واحد في ربوبيته.
- الإيمان بأن الله ﷻ واحد في ألوهيته.
- الإيمان بأن الله ﷻ واحد في أسمائه وصفاته.

فالإيمان بتوحيد الأسماء والصفات هو بعض الإيمان بالله، ولهذا قال: (وَمِنَ الْإِيمَانِ بِاللَّهِ)، وهذه الجملة تفيد أن أهل السنة والجماعة، الذين يقررون هذا الاعتقاد، أنهم ساعون في تكميل الإيمان بالله بإيمانهم

بالأسماء والصفات التي أخبر الله ﷻ بها عن نفسه ، وأخبر بها عنه أعلم الخلق بربه محمد ﷺ.

وهذه الرسالة سيكون أكثرها في باب الأسماء والصفات ، فإن شيخ الإسلام رحمه الله أطال عليه لشدة الحاجة إليه ، ولكثرة المخالفين فيه ، ولكثرة الاشتباه فيه ، وقد قرر القاعدة العظيمة في هذا الباب بقوله : **(الإيمان بما وصف به نفسه في كتابه ، وبما وصفه به رسوله ﷺ)** ، وهذه الجملة نأخذ منها أن هذا الباب إنما عمدته على كتاب الله ﷻ ، وعلى السنة التي ثبتت عن المصطفى ﷺ.

فإذاً مصدر توحيد الأسماء والصفات إنما هو الكتاب والسنة ، وهنا كما قال أئمتنا . رحمهم الله تعالى . ، ومنهم الإمام أحمد بن حنبل رحمه الله إذ قال في الصفات : **« لا يوصف الله إلا بما وصف به نفسه أو وصفه به رسوله ﷺ ، ولا نتجاوز القرآن والحديث »**^(١) ، فصارت قاعدة : أن ما جاء في كتاب الله ، وما ثبت في السنة من الأسماء والصفات والأفعال ، وكذلك في الاعتقادات في الأمور الغيبية ، أنه يُثبت لله ﷻ .

إذا تقرر هذا فثم بيان وهو: أن ما يوصف الله ﷻ به مما يكون في كلام أهل العلم مما لم يأت في الكتاب والسنة، هذا على أقسام:

الأول: أن القاعدة - كما ذكرنا - أنه لا يتجاوز القرآن والحديث، ولكن ربما استعمل بعض أهل العلم من أئمة السنة ألفاظاً هي داخلية في باب الصفات، أو داخلية في باب الأفعال، ولم تثبت صفة لله ﷻ في الكتاب والسنة، وهذا الباب قال أهل العلم: إنه من باب الإخبار. والقاعدة عندهم: أن باب الإخبار أوسع من باب الصفات؛ كما أن باب الصفات أوسع من باب الأسماء، وسيأتي إيضاح هذه القاعدة - إن شاء الله تعالى - بعد ذكر بقية الأقسام.

الثاني: أنه تارة تُذكر صفة من الصفات أو فعل من الأفعال ولا يصح أن ينسب إلى الله ﷻ، فقد يطلق بعض العلماء كلمة لا تصح أن تكون صفة لله ﷻ، أطلقوها إما من جهة الاجتهاد أو من جهة الحاجة إليها في زمن معين ونحو ذلك، وإذا كانت الصفة لا يصح أن يوصف الله ﷻ بها فإنها تُرد؛ لأن قاعدة هذا الباب: ألا يُتجاوز القرآن والحديث.

الثالث: أن يكون ثمة إطلاق لبعض الكلمات التي فيها وصف لله ﷻ، لكن ليس هناك ظهور في معناها من أنها تحتمل معنى صحيحاً يصح أن يُقال: إنه من باب الإخبار عن الله ﷻ بما ثبت جنسه أو معناه في الكتاب والسنة، فقد تحتمل المعنى الصحيح، وقد تحتمل معنى غير صحيح.

وذلك في مثل تسمية الله ﷻ بالدليل مثلاً؛ فإن بعض أهل العلم سموا الله ﷻ بذلك من باب الإخبار، خاصة في الدعاء من مثل ما أرشد به الإمام أحمد حيث أرشد من يدعو بقوله: «يا دليل الحيارى دلني على طريق الصادقين، واجعلني من عبادك الصالحين»^(١) أو نحو ذلك، فأثبت طائفة هذا الاسم، ولكن هذا يحتمل المعنى الصحيح ويحتمل معنى آخر. ولهذا فإن هذا الباب يُطلق فيه مما لم يأت في الكتاب والسنة - مما هو محتمل - على الوجه الذي يكون فيه كمال لله ﷻ، وهذا في مثل هذا الاسم وهو الدليل، فإن الله ﷻ دليل دل العباد عليه، فإن العباد ما استدلوا على الله ﷻ إلا بدلالته، فالله ﷻ دليل، وهو ﷻ مدلول عليه أيضاً؛ ولهذا ساغ الإخبار بمثل هذا، وسيأتي - إن شاء الله - مزيد تفصيل.

المقصود: أن القاعدة المقررة عند أهل السنة والجماعة هي: ألا يتجاوز القرآن والحديث، فما لم يأت في الكتاب والسنة من الصفات مما ليس جنسه موجوداً في الكتاب والسنة، فإنه لا يصح أن يُنسب لله ﷻ ولو في باب الإخبار، ولكن إذا كان في باب الإخبار قد جاء مثله فإنه يُنسب، وقد يُسمى الله ﷻ بذلك في باب الإخبار، مثل ما يقال: إنه

(١) أخرج هذا الأثر اللالكائي في «كرامات الأولياء» (ص ٢٣٣)، وذكره شيخ الإسلام في «التوسل والوسيلة» (ص ٥٣)، و«مجموع الفتاوى» (٢٠٧/١)، (١٧/٢).

ﷻ قديم، أو صانع، أو مريد، ونحو ذلك، فلم يأت في القرآن ولا في السنة، أن الله ﷻ قديم، أو أنه مريد، أو صانع - يعني: التسمية الخاصة باسم الصانع - وذلك لأن هذه الأشياء تنقسم إلى ما فيه كمال وإلى ما فيه نقص، فلأجل الاحتمال لم تُطلق في باب الصفات، وإنما يجوز أن تطلق في باب الخبر عن الله ﷻ، يعني: يُخبر عن الله ﷻ بأنه موجود، وأنه مريد، وأنه قديم، وهذا ليس من باب الاسم ولا من باب الصفة.

يتبع هذا أن نذكر في مقدمة شرحنا لهذا الكتاب العظيم قواعد مهمة في باب الأسماء والصفات^(١)، هي كالتفصيل لهذه القاعدة التي نبه عليها شيخ الإسلام بقوله: (وَمَنْ الْإِيمَانُ بِاللَّهِ: الْإِيمَانُ بِمَا وَصَفَ بِهِ نَفْسَهُ فِي كِتَابِهِ، وَبِمَا وَصَفَهُ بِهِ رَسُولُهُ ﷺ)، فمن القواعد المقررة في ذلك: أن باب الأسماء لله ﷻ أضيق من باب الصفات، وأن باب الصفات أضيق من باب الأفعال، وأن باب الأفعال أضيق من باب الإخبار، ومعنى هذا بعبارة مختلفة: أن باب الإخبار عن الله ﷻ أوسع من باب الأفعال، وباب الأفعال أوسع من باب الصفات، وباب

(١) انظر: «الرسالة التدمرية» لشيخ الإسلام ابن تيمية، و«بدائع الفوائد» لابن القيم، و«القواعد المثلى» لفقيه الأمة العلامة محمد بن صالح العثيمين ﷺ، وقد جمع الدكتور عبد الرزاق البدر رسالة لطيفة الحجم في ذلك من كلام ابن القيم ﷺ في بدائع الفوائد المجلد الأول.

الصفات أوسع من باب الأسماء، فإذا ثبت في الكتاب والسنة صفة لله ﷻ لا يعني أنه يسوغ أن يُشتق منها اسم لله ﷻ، بل قد يكون ثم صفة وُصفَ الله ﷻ بها ولا يلزم أن يُشتق له ﷻ منها اسم؛ لأن هذا الباب مبناه على التوقيف وليس مبناه على الاشتقاق، فإذا أُطلق الاسم تقييدنا بإثبات الاسم، وإذا أُطلقت الصفة تقييدنا بإطلاق الصفة، لكن إذا ثبت الاسم لله فإنه يُشتق منه صفة لله؛ لأن باب الأسماء أضيق، فإن الاسم يشتمل على دلالة على الذات وعلى دلالة على الصفة.

فمثلاً: من أسماء الله ﷻ الرحمن، فإننا نقول: إنه ﷻ موصوف بصفة الرحمة، والله ﷻ السميع، فنقول: إنه ﷻ موصوف بصفة السمع، والله ﷻ حي، فنقول: إنه ﷻ موصوف بصفة الحياة، ونحو ذلك، وهذا كثير في هذا الباب. كذلك باب الأفعال أوسع من باب الصفات، يعني قد يكون في الكتاب والسنة وصف لله ﷻ بالفعل ولكن لم تأت الصفة من الفعل، فهنا يُتقيد بالكتاب والسنة، فنُثبت لله ﷻ ما أثبتته لنفسه بالفعل، وأما الصفة أو الاسم من باب أولى ألا يوصف الله ﷻ إلا بما ثبت في الكتاب والسنة.

مثلاً: الله ﷻ وصف نفسه بأنه يستهزئ، وأنه يخادع، وأنه يكرر، وهذه الأفعال هي لله ﷻ على وصف ونعت الكمال الذي لا يشوبه نقص، وقد أُطلقت في الكتاب والسنة بالمقابلة؛ كما قال ﷻ: ﴿قَالُوا إِنَّا مَعَكُمْ إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِءُونَ﴾ [البقرة: ١٤، ١٥]، وقال

ﷺ: ﴿يُخَدِّعُونَ اللَّهَ وَهُوَ خَدِيعُهُمْ﴾ [النساء: ١٤٢]، وقال ﷺ:

﴿وَيَمَكُرُونَ وَيَمَكُرُ اللَّهُ﴾ [الأنفال: ٣٠]. فهذه وصف الله ﷻ بها من باب ذكر فعله ﷻ، فلا يُشتق له من ذلك اسم؛ كما غلط من غلط في ذلك من أمثال القرطبي^(١) في شرحه للأسماء الحسنى^(٢) بقوله: إنه يشتق من يكر ماكر، أو إن من صفاته المكر - هكذا بإطلاق - أو إنه يُشتق له من قوله ﷻ: ﴿يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ﴾ أنه مستهزئ، أو إن له صفة الاستهزاء بإطلاق، ونحو ذلك. وإنما المقرر ألا يُتجاوز القرآن والحديث، فيقال: يوصف الله ﷻ بأنه يستهزئ بمن استهزأ به، فنأتي بصيغة الفعل؛ لأن هذا هو محض الاتباع، أما إطلاق اشتقاق فإن هذا فيه شيء، نعم قد يُطلق الاشتقاق مقيداً، وهذا ينفي النقص، فيقول القائل - مثلاً -: الله

(١) هو الإمام أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرج الأنصاري الخزرجي القرطبي صاحب كتاب «التذكرة بأمور الآخرة»، و«التفسير الجامع لأحكام القرآن»، و«الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى»، و«التذكار في أفضل الأذكار»، وغيرها كثير مما يدل على إمامته وكثرة اطلاعه، توفي سنة إحدى وسبعين وستمائة بمكة بنى خصيب من الصعيد الأدنى بمصر. انظر: الوافي بالوفيات (٢/ ٨٧)، ونفع الطيب (٢/ ٢١٠)، وطبقات المفسرين للدواودي (ص ٢٤٦)، وشذرات الذهب (٥/ ٣٣٥)، والديباج المذهب (٣١٧).

(٢) كتاب «الأسنى في شرح الأسماء الحسنى» للقرطبي، مخطوط يوجد منه نسخة خطية في مكتبة عارف حكمت بالمدينة المنورة (٨٨) أدعية، وموجودة بجامعة الإمام (رقم ١٨٨).

ﷺ يوصف بمخادعة من خادعه ، ويوصف بالاستهزاء بمن استهزأ به أو بأوليائه ، ويوصف بالمكر بمن مكر به أو بنبيه أو بأوليائه.

وهذا أجازته العلماء إذا كان على وجه التقييد ؛ لأنه ليس فيه نقص وليس فيه تعدي للمعنى ؛ لأن المعنى المراد هو إثبات الصفة مقيدة ، ولكن الأولى أن يلتزم ما جاء في الكتاب والسنة ، مثل : صفة الملل ، فلا يُقال : إن الله ﷻ يُوصف بالملل ، هذا باطل ، لأن الملل نقص ، ولكن الله ﷻ وصف نفسه بأنه يمل بمن مل منه ، وهذا على جهة الكمال ، فهذه الصفات التي تحتل كمالاً ونقصاً فإن الله ﷻ فيها الكمال ، والكمال فيها يكون على أنحاء ، منها : أن يكون على وجه المقابلة. قال ﷻ : ﴿ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَهُوَ خَدِيعُهُمْ ﴾ [النساء :

١٤٢] ، وقال ﷻ : ﴿ وَتَمَكُرُونَ وَتَكْمُرُ اللَّهُ ﴾ [الأنفال : ٣٠] ، فهو ﷻ يخادع من خادعه ، ويستهزئ بمن استهزئ به ، وهذا كمال ؛ لأنه من آثار أنه ﷻ عزيز ، وجبار ، وذو الجلال ، وذو الكمال ، وذو القدرة العظيمة ، فهو ﷻ لا يُعجزه شيء . وأيضاً باب الإخبار أوسع من باب الأفعال ، يعني : أن باب الأفعال مُقيد بالنصوص ، ولكن قد نُخبر عن الله ﷻ بفعل أو بصفة أو باسم لكن ليس من باب وصف الله ﷻ به ، وإنما من جهة الإخبار لا من جهة الوصف ، وهذا سائغ . كما ذكرت آنفاً لأن باب الإخبار أوسع هذه الأبواب ، فإذا كان الإخبار بمعنى صحيح لم ينف في الكتاب والسنة وثبت جنسه في الكتاب والسنة فإنه لا بأس أن

يُخبر عن ذلك. مثال ذلك: أن يُخبر عن الله ﷻ بأنه الصانع، فإنه جاء في القرآن قوله ﷻ: ﴿صُنِعَ اللَّهُ الَّذِي أَنْقَنَ كُلَّ شَيْءٍ﴾ [النمل: ٨٨]، وقد جاء في الحديث عند مسلم: «فَإِنَّ اللَّهَ صَانِعٌ مَا شَاءَ»^(١)، وكذلك قوله ﷻ: «إِنَّ اللَّهَ صَانِعُ كُلِّ صَانِعٍ وَصَنَعَتُهُ» هذه رواية الحاكم^(٢)، هذا أيضاً من هذا الباب، فإذا لفظ الصانع، والمريد، والشيء، قال بعض أهل العلم: يُخبر عن الله ﷻ بأنه شيء. وهذا فيه نظر؛ لأنه جاء في صحيح البخاري أن النبي ﷺ قال: «لَا شَيْءَ أَغْيَرُ مِنَ اللَّهِ»^(٣).

المقصود: أن هذه القاعدة مهمة جداً فيما سيأتي من بيان الأسماء والصفات، وتقرير عقيدة أهل السنة والجماعة في ذلك.

وصفات المقابلة تُقيد بما قُيدت في النصوص، فالله ﷻ لم يصف نفسه بأنه يستهزئ دون مقابلة، وإنما وصف نفسه بأنه يستهزئ بمن استهزأ به، فقال: ﴿مُسْتَهْزِئُونَ ۖ إِنَّ اللَّهَ بِمُسْتَهْزِئِيكُمْ﴾ [البقرة: ١٤]، لم يصف نفسه مطلقاً بأنه يُخادع، بل وصف نفسه بأنه يُخادع من خادعه،

(١) أخرجه مسلم (٢٦٧٩) من حديث أبي هريرة ؓ.

(٢) أخرجه البخاري في خلق أفعال العباد (ص ٤٦)، والحاكم في المستدرک (٨٥/١)، والبخاري في مسنده (٢٥٨/٧)، واللالكائي في اعتقاد أهل السنة (٥٣٨/٢)، وابن أبي عاصم في السنة (١٥٨/١)، والبيهقي في شعب الإيمان (٢٠٩/١) من حديث حذيفة ؓ.

(٣) أخرجه البخاري (٥٢٢٢)، ومسلم (٢٧٦٢) من حديث أسماء ؓ.

وهذا كله تقييد ؛ وذلك لأن هذه الصفات تحمل كمالاً ونقصاً، فعند الناس أن الذي يستهزئ ويخادع ويمكر، ونحو ذلك، أن هذه الصفات ليست بمجهاً كمال، والله ﷻ كل كمال في المخلوق هو أحق به.

فالاستهزاء - مثلاً - فإن الذي لا يرد على الاستهزاء - بحسب العرف العام - قد يكون مأخذه العجز، وقد يكون مأخذه الضعف، مثل من يستهزئ به كبير قوم أو يستهزئ به أمير أو ملك أو رئيس أو نحو ذلك، فمن جهة ضعفه لا يرد عليه استهزاءه، والله ﷻ موصوف بصفات الكمال؛ ولهذا مع أن العرب تعلم أن الجهل مذموم وتذم الجاهلين، لكن قال عمرو بن كلثوم^(١) مثباً لنفسه كمال هذا الوصف بقوله: ^(٢)

ألا لا يجهلن أحدٌ علينا فنجهل فوق جهل الجاهلينا
وذلك لأن الجهل منه على من جهل عليه هذا من أثار قوته وعزته وجبروته وملكه وسلطانه، فلهذا صارت كمالاً بهذا الاعتبار،

(١) هو عمرو بن كلثوم بن مالك بن عتاب بن سعد بن زهير التغلبي، من شعراء العرب المخضرمين، ساد قومه وهو ابن خمسة عشر ومات وله مائة وخمسون سنة، ويقال: إنه شرب الخمر حتى مات. انظر: طبقات فحول الشعراء (١/١٥١)، والأغاني للأصفهاني (١١/٥٤)، وتاريخ ابن خلدون (٢/٣٦٠).

(٢) انظر: خزنة الأدب وغاية الأرب (١/٦٤)، وجمهرة أشعار العرب (ص ٦٠)، والإيضاح في علوم البلاغة (٢٥٦)، ومعاهدة التنصيص (٢/٢٥٣).

وهذه لها تفاصيل يأتي - إن شاء الله - مزيد بيان لها عند الآيات التي فيها تقرير ذلك، والنصوص التي ورد إطلاق هذه الصفات فيها تُحمل على النصوص المقيدة.

ومن القواعد المقررة في هذا الباب:

أن أسماء الله ﷻ لا تُحصر بعدد معين؛ كما جاء في الحديث أن النبي ﷺ بين أن لله ﷻ أسماء استأثر بها في علم الغيب عنده، قال ﷺ في تعليمه الدعاء: «اللَّهُمَّ إِنِّي عَبْدُكَ ابْنُ عَبْدِكَ ابْنُ أَمَتِكَ، نَاصِيَتِي يَدُكَ، مَاضٍ فِيَّ حُكْمُكَ، عَدَلٌ فِيَّ قَضَاؤُكَ، أَسْأَلُكَ بِكُلِّ اسْمٍ هُوَ لَكَ، سَمِّيتَ بِهِ نَفْسَكَ، أَوْ أَنْزَلْتَهُ فِي كِتَابِكَ، أَوْ عَلَّمْتَهُ أَحَدًا مِنْ خَلْقِكَ، أَوْ اسْتَأْثَرْتَ بِهِ فِي عِلْمِ الْغَيْبِ عِنْدَكَ، أَنْ تَجْعَلَ الْقُرْآنَ رِيعَ قَلْبِي ...»^(١) إلى آخر الحديث. فدل هذا الحديث على أن أسماء الله ﷻ لا تُحد بحد، أما ما جاء في الصحيحين أن النبي ﷺ قال: «إِنَّ لِلَّهِ تِسْعَةً

(١) أخرجه الإمام أحمد في المسند (٣٩١/١، ٤٥٢)، وابن أبي شيبة في مصنفه (٤٠/٦)، وأبو يعلى في مسنده (١٩٩/٩)، والبزار في مسنده (٣٦٣/٥)، وابن حبان في صحيحه (٢٥٣/٣)، والطبراني في الكبير (١٠٣٥٢)، والحاكم في المستدرک (٦٩٠/١) من حديث ابن مسعود ﷺ، قال الحاكم: «هذا حديث صحيح على شرط مسلم إن سلم من إرسال عبد الرحمن بن عبد الله عن أبيه، فإنه مُختلف في سماعه عن أبيه» ا. هـ.

وَتَسْعِينَ اسْمًا مِّنْ أَحْصَاهَا دَخَلَ الْجَنَّةَ»^(١)، فهذا تخصيص لتسعة وتسعين اسماً بهذا الفضل بأن من أحصاها دخل الجنة، وليس معناها حصر للأسماء الحسنى في هذا العدد، وأسماء الله ﷻ حسنى؛ كما قال ﷺ: ﴿وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا وَذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ﴾ [الأعراف: ١٨٠].

ومعنى كون أن أسماء الله ﷻ حسنى أنها بالغة في الحسن نهاية الحسن، وبالغة في الجلال والكمال والجمال نهاية الجلال ونهاية الكمال ونهاية الجمال.

وقد فُسر الإحصاء في قوله ﷺ: «مَنْ أَحْصَاهَا دَخَلَ الْجَنَّةَ» بأشياء، وجماع ذلك ثلاثة أمور الإتيان بها مجتمعة هو معنى الإحصاء^(٢):

الأول: حفظها.

الثاني: معرفة معانيها.

الثالث: التعبد لله ﷻ بها؛ بسؤاله بها، ودعائه بها، ونحو ذلك.

(١) أخرجه البخاري (٢٧٣٦)، ومسلم (٢٦٧٧) من حديث أبي هريرة ﷺ.

(٢) قال البخاري بعد روايته لحديث أبي هريرة ﷺ: «مَنْ أَحْصَاهَا دَخَلَ الْجَنَّةَ»

﴿أَحْصَيْتَهُ﴾ حفظناه» ا.هـ. وانظر: مراتب الإحصاء في بدائع الفوائد (١/١٧١).

ومن القواعد المقررة في هذا الباب :

أن صفات الله ﷻ تنقسم باعتبارات ، فهي تنقسم إلى :

صفات الذاتية : وهي الصفة التي لا تنفك عن الله ﷻ ، يعني : أن

الله ﷻ موصوف بها دائماً وليس في حال دون حال ، مثل : الرحمة ، فإن الله ﷻ من صفاته الذاتية أنه رحيم وأنه ذو رحمة ، وكذلك الغني فالله ﷻ غني ، وكذلك القدرة فالله ﷻ قدير ، ذلك من صفات ذاته ، وكذلك العلو فالله ﷻ موصوف بأنه ذو العلو ، ونعني بالعلو جميع أقسامه : علو الذات ، وعلو القهر ، وعلو القدر ، وهذا كله صفة ذاتية لله ﷻ لا تنفك عن الموصوف ، والله ﷻ سميع وبصير ، هذه صفات ذاتية له ﷻ .

وصفات فعلية ، وهي التي يتصف الله ﷻ بها بمشيئته وقدرته ،

يعني : أنه ربما اتصف بها في حال ، وربما لم يتصف بها ، مثل : صفة الغضب مثلاً ، فالله ﷻ ليس من صفاته الذاتية الغضب ، فإنه يغضب ويرضى ، يغضب حيناً ويرضى حيناً ؛ كما في قوله ﷻ : ﴿ وَمَنْ يَحْلَلْ عَلَيْهِ غَضَبِي فَقَدْ هَوَىٰ ﴾ [طه : ٨١] وهنا الغضب يحل ، وأيضاً جاء مبيناً في حديث الشفاعة أنه ﷺ قال : « إِنَّ رَبِّي قَدْ غَضِبَ الْيَوْمَ غَضَبًا لَمْ

يَغْضَبُ قَبْلَهُ مِثْلُهُ وَلَنْ يَغْضَبَ بَعْدَهُ مِثْلُهُ»^(١)، ومثل: الاستواء، فإن الاستواء صفة فعلية باعتبار أن الله ﷻ لم يكن مستويًا على العرش، ثم استوى على العرش. وهذا باب واسع، وهذا يسمى عند كثير من العلماء بالصفات الاختيارية، وهي التي نفاها ابن كلاب^(٢)، ومن شابهه وأخذ نهجه من الأشاعرة، والماتريدية، ونحوهم؛ كما سيأتي تفصيله إن شاء الله في مواضعه.

أيضًا من التقسيمات: أن أسماء الله ﷻ وصفاته تنقسم من حيث

معناها إلى:

• منها ما هي أوصاف أو أسماء جلال.

(١) أخرجه البخاري (٧٥١٦)، ومسلم (١٩٣) من حديث أنس رضي الله عنه.

(٢) هو رأس المتكلمين بالبصرة في زمانه أبو محمد عبد الله بن سعيد بن كلاب القطان البصري، أول من ابتدع بدعة الكلام النفسي القديم، وقال بنفي الأفعال الاختيارية لله ﷻ، وكان يُلقب كلابًا لأنه كان يجر الخصم إلى نفسه بيانه وبلاغته، وأصحابه هم الكلاية، توفي في حدود الأربعين ومائتين. قال عنه شيخ الإسلام في مجموع الفتاوى (٦٦٢/٧): «ظن أن الرب لا يتصف بالأمر الاختيارية التي تتعلق بقدرته ومشيتته، فلا يتكلم بمشيئته وقدرته، ولا يحب العبد ويرضى عنه بعد إيمانه وطاعته، ولا يغضب عليه ويسخط بعد كفره ومعصيته، بل محبًا راضيًا أو غضبًا ساخطًا على من علم أنه يموت مؤمنًا أو كافرًا، ولا يتكلم بكلام بعد كلام»^١. هـ. وانظر: الوافي بالوفيات (١٧/١٠٤)، وسير أعلام النبلاء (١١/١٧٤).

- ومنها ما هي أوصاف أو أسماء جمال.
- ومنها ما هي أوصاف أو أسماء لمعاني الربوبية.
- ومنها أوصاف أو أسماء لمعاني الألوهية.

وهذه انقسامات للمعاني ، فأسماء الله ﷻ منها أسماء جلال ومنها أسماء جمال ، وضابط ذلك أن أسماء الجمال ما كان فيها فتح باب المحبة من العبد لربه ﷻ من جنس أسماء وصفات الرحمة ؛ كصفة الرحمة والأسماء المأخوذة منها كالرحمن ، والرحيم ، ونحو ذلك ، ومثل اسم الله ﷻ الجميل أو صفة الجمال لله ، واسم الله ﷻ النور أو صفة النور لله ﷻ ، والله ﷻ رَزَّاق فاسمه الرَزَّاق وذو الرَزْق ، ونحو ذلك مما فيه إحسان بالعباد ، فهذه يقال لها : صفات جمال.

ولهذا شيخ الإسلام في ختمه للقرآن المشهور نسبتها إليه يقول في أولها : «صدق الله العظيم المتوحد في الجلال بكمال الجمال تعظيماً وتكبيراً، الذي نزل القرآن على عبده ...» إلى آخره.

هنا قال : «المتوحد في الجلال بكمال الجمال» ذلك أن أسماء الله ﷻ منها جلال ومنها كمال ، أما أسماء وصفات الجلال فضابطها أنها الأسماء والصفات التي فيها معاني جبروت الله ﷻ وعزته وقهره ، مثل اسم الله العزيز ، والقهار ، والجبار ، والقوي ، والمنتقم ، ونحو ذلك من الأسماء والصفات ، فمعاني العزة والجبروت والقهر هذه كلها جلال ؛ لأنها تورث الإجلال والتعظيم والخوف والهيبة لله ﷻ ومن الله

ﷻ. وأسماء الله ﷻ أو صفاته من جهة الربوبية ؛ كاسم الله ﷻ الرب ، والمالك ، والملك ، والسيد - عند من أطلقه اسمًا لله ﷻ ومدبر الأمر الذي يجير ولا يجار عليه ، والرزاق ، ونحو ذلك من الأسماء التي فيها معاني الربوبية ، قد تكون ببعض الاعتبارات أسماء جلال ، وقد تكون أسماء جمال ، وهذا باب واسع يُطلب من مظانه. كذلك من الأسماء ما فيها معاني الألوهية مثل : الله ، والمعبود ، مع أن المعبود ما أطلق اسمًا ، يعني : ما فيه معانٍ تدل على إفراد الله ﷻ بأفعال العبيد.

وتقسيم الأسماء والصفات إلى ما يرجع إلى الجلال وما يرجع إلى الكمال دليله اللغة والمعنى ، فصفات الجلال هي في اللغة صفات جلال ، وصفات الجمال هي هكذا في اللغة ، وقد قال النبي ﷺ : «إِنَّ اللَّهَ جَمِيلٌ يُحِبُّ الْجَمَالَ»^(١) ، هو جميل ﷻ في ذاته وفي أسمائه وصفاته وأفعاله ، وهو ﷻ ذو الجلال والإكرام ، فوصف نفسه بأنه ذو الجلال ، ووصف نفسه بأنه جميل ، والله ﷻ له جمال الذات وله جلال الذات ، وله جمال الأسماء والصفات وجمال الأسماء والصفات ، وهذا مأخذه من النصوص واللغة ؛ لأن الجلال غير الجمال ، ومأخذ الجلال من الأسماء غير مأخذ الجمال من الأسماء ، وهذا ذكره شيخ

(١) أخرجه مسلم (٩١) من حديث ابن مسعود ؓ.

الإسلام ابن تيميه في مواضع ، وذكره ابن القيم في مواضع^(١) ، وهو مقرر عند العلماء في شرح حديث « إِنَّ اللَّهَ جَمِيلٌ يُحِبُّ الْجَمَالَ » ، وكذلك عند قوله ﷺ : ﴿ ذُو الْجَنَّةِ وَالْإِكْرَامِ ﴾ [الرحمن: ٢٧].

ومن القواعد المقررة في هذا: أن العقل تابع للنقل ، وأن نصوص الكتاب والسنة لا يُحكم فيها القوانين العقلية التي اصطلح عليها طوائف من الخلق ، بل نأخذ القواعد العقلية من النصوص ، فالنصوص مصدر للقواعد العقلية ؛ كما أنها مصدر للشرع وللأحكام ، وهذا فيه إبطال لمن قدم العقل على النقل أو جعل العقل أصلاً والسمع فرعاً ، وهذه القاعدة هي التي كتب فيها شيخ الإسلام كتابه العظيم العجائب «درء تعارض العقل والنقل» الذي قال فيه ابن القيم رحمه الله تعالى مثنيًا عليه معظماً له : (٢)

وَأَقْرَأَ كِتَابَ الْعَقْلِ وَالنَّقْلِ الَّذِي مَأْفَى الْوُجُودَ لَهُ نُظَيْرٌ إِنْ
فَإِنْ هَذَا الْكِتَابُ أَصْلٌ فِي دَحْضِ أَصُولِ الْمُتَكَلِّمِينَ وَأَصُولِ الْمُبْتَدِعَةِ
مِنَ الْأَشَاعِرَةِ وَالْمُعْتَزَلَةِ وَنَحْوِهِمْ ، وَلَيْسَ ثَمَّ مُصَنَّفٌ يَعْدِلُهُ فِي هَذَا مِنْ
مُصَنِّفَاتِ عُلَمَاءِ الْمُسْلِمِينَ ، وَهُوَ مُطْبُوعٌ بِتَحْقِيقِ الدُّكْتُورِ مُحَمَّدٍ رِشَادٍ

(١) انظر: الفوائد (١٨٢ - ١٨٥) ، ومدارج السالكين (٣٣ - ٣٥).

(٢) انظر : النونية مع شرحها لأحمد بن عيسى (٢/٢٩٠).

سالم في أحد عشر مجلداً مع الفهارس ، وهذه القاعدة يُستفاد منها في الرد على أولئك في مواضعه ، وتفصيلها يأتي - إن شاء الله تعالى - .

ومن القواعد المقررة في هذا الباب ، والتي سنحتاجها - إن شاء الله تعالى - فيما سيأتي من بيان معاني الآيات والأحاديث التي فيها الصفات : «إن الواجب على العباد أن يؤمنوا بما أنزل الله ﷻ في كتابه» . والإيمان بما أنزل الله ﷻ في كتابه أو أخبر به نبيه ﷺ من الأسماء والصفات يكون بأشياء :

الأول : إثبات الصفة ؛ لأن الله ﷻ أثبتها ، فثبتها كما أثبتها الله ﷻ ، وهذا أول درجات الإيمان .

الثاني : أن يُثبت المعنى الذي يدل عليه ظاهر اللفظ ، فإن القرآن نزل بلسان عربي مبين تُعقل معانيه ، وتُفهم ألفاظه بلسان العرب وبلغه العرب ، وآيات الصفات وآيات الأسماء هي من القرآن ، فهي تُفهم باللسان العربي ، فكل اسم من أسماء الله له معنى يدل عليه ، وكل صفة من صفات الله لها معنى تدل عليه بظاهر اللفظ ، فيجب إثبات الصفة من حيث هي ، ويجب إثبات المعنى الذي في اللفظ الظاهر وما يتبع ذلك .

نقول : إثبات المعنى ، لِمَ ؟ لأن الله ﷻ قال : ﴿ أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ

الْقُرْآنَ ﴾ [محمد : ٢٤] ، وقال ﷻ في آية الشعراء : ﴿ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ ﴾

[الشعراء : ١٩٥] ، يعني : بَيِّن واضح ، وهذا يعني أن آيات الكتاب -

ومنها آيات الأسماء والصفات - يتعلق بها التدبر والفهم ، والتدبر فرع العلم بالمعنى ، ليست الأسماء والصفات غير معلومة المعنى فإن معانيها معلومة ، والتدبر للمعاني ، أما لو لم تكن لمعان صارت بمنزلة الأحرف الهجائية (أ ، ب ، ت ، ث ...) إلى آخر ذلك ، ليس لها معانٍ خاصة تدل عليها ، وهذا يعني أنها لا تُعقل ولا تُتدبر ، ولكن الله ﷻ أمرنا أن نعقل وأن نتدبر كتابه ، وأعظم ما في القرآن الدلالة والعلم بالله ﷻ ، ووصف الله ﷻ ، ونعوت كماله ﷻ ، وهذه كلها متعلق بها التدبر ، فكيف يكون التدبر لغير هذا المطلب الأعظم ؟

أيضاً من الإيمان بها : أن يؤمن بمتعلقاتها في الخلق ، وبآثارها في الخلق ، فإن الأسماء والصفات لها آثار متعلقة بخلق الله ، ومتعلقة بملكوت الله ، فكل اسم وكل صفة لها أثر ، فنؤمن بالصفة من حيث هي ، ونؤمن بما اشتملت عليه من المعنى ، ونؤمن بالآثر الذي للصفة ، وهذا قد يُسمى متعلق الصفة ، فمثلاً : الله ﷻ موصوف بأنه ذو سمع وأنه السميع ، وهذا ثبت فيه السمع لله ﷻ ونثبت معنى السمع ، ثم نثبت أثر هذه الصفة في الخلق ، وأن الله ﷻ لا يعزب عنه مسموع ، سبحانه من وسع سمعه الأصوات .

ما معنى السمع ؟

الجواب : السمع من حيث هو معناه إدراك ما يُسمع .

وهنا تنبيه: وهو أن المعاني يصعب تفسيرها، بخلاف الذوات والأعيان فإنه يسهل التعريف بها؛ ولهذا تجد أن ما يقوم بقلب البشر من الصفات إذا عرّفه فإنه يُعرّف ما قام بقلبه بتعلقه بذاته وتعلقه بالبشر، مثلاً لو طلب تعريف الرحمة فإنها معنى قلبي، وكل واحد منا يدرك معنى الرحمة؛ لأنها معنى قلبي يشعر به، والدلالة بما يشعر به هذه دلالة أعظم من دلالات الألفاظ، فإذا أراد أن يُعبر عنه ربما عسر عليه أن يعبر بتعبير مطلق، يعني: بتعبير عام يشمل ما في قلبه ويشمل غيره، ربما عسر على كثير من الناس، بل ربما عسر على كثير من أهل العلم، ولكن الخاصة يؤتيهم الله ﷻ من ذلك ما يشاء، فإذا عرّف مُعرّف الرحمة فإنه ربما يعرفها بالنظر إلى حاله، مثلما عرفها الأشاعرة.

فكل أعمال القلوب التي في الإنسان ووصف الله ﷻ عرفوها بناء على أنها أعمال قلوب في الإنسان؛ ولذلك نفوها عن الله ﷻ، وهذا في المعاني كثير. لهذا نقول: إن المعاني تُعقل معانيها؛ الصفات التي من هذا الجنس تُعقل معانيها، وأما تفسيرها فلا بد أن تقف عليه بعبارة من عبارات أهل العلم المحققين؛ لأن تفسير تلك المعاني قد يكون من المفسر بالنظر إلى بعض متعلقاتها، فتُفسر الرحمة من جهة تعلقها بالخلق، ويُفسر الحياء من جهة اتصاف المخلوق به، ويُفسر الغضب من جهة اتصاف المخلوق به، ويُفسر الرضا من جهة اتصاف المخلوق به.. وهكذا، فإن هذه وجودها مطلق من دون إضافة - كما هو

معلوم - إنما يوجد في الأذهان ، أما في الخارج - يعني : في الواقع - فإنما توجد مضافة ، مثل : رحمة الله ، ورحمة الإنسان ، فإذا عَرَّفَ مُعَرِّفٌ هذه المعاني فإنه قد ينظر في ذلك إلى ما يعقله من نفسه ؛ ولهذا ضل من ضل في هذا الباب من هذه الجهة ، فَيُتَنَبَه إلى هذه القاعدة وهي : أن المعاني تفسيرها من دون إضافة قد يعسر على كثيرين ، فيؤخذ تفسيرها من أهل العلم المحققين ، حتى بعض اللغويين يُفسرها باعتبار من قامت به ، فربما فسر الحياء وهو ينظر إلى حياء المخلوق ، لكن الحياء الذي هو مطلق عن الإضافة الذي هو معنى كلي في الذهن قد لا يصل إلى تعريفه ؛ لأنه إنما وجد في ذهنه بالتخصيص ؛ لهذا قال شيخ الإسلام رحمته الله في «التدمرية»^(١) ، في قاعدته المعروفة في الفرق بين التعميم : «إن المعاني لا توجد كلية إلا في الأذهان أما في الخارج فإنما توجد بالإضافات والنسب».

(١) انظر: التدمرية (ص ٤٣ - ٤٥) ، ودرء تعارض العقل والنقل (١/ ٢١٦) ، ومنهاج السنة النبوية (٢/ ٢٠٨).

والقواعد في هذا كثيرة، وقد ذكر ابن القيم رحمته الله منها ما يضيق المقام على تعداده^(١)، بعضها سنستخدمه - إن شاء الله - في فهم النصوص، والرد على المخالفين من المؤولة والمعطلة والمشبهة والمجسمة، ونحو ذلك من أصناف أهل الضلال في هذه الأبواب.

القاعدة الأخيرة التي نختتم بها هي: أن ظاهر النصوص مراد، وأن الإيمان إنما يكون بظاهر النص؛ لأن الظاهر هو ما يتبادر إلى الذهن من النص، وهذا هو الذي كلفنا الله تعالى بالإيمان به؛ إذ لم تكلف في الغيبات بأن نؤمن بأشياء وراء الظاهر لأنها لا تدرك، وهذه الغيبات لا بد من إدراكها.

فما هو ظاهر النصوص؟

الجواب: ظاهر النصوص هو إثبات المعنى دون إثبات الكيفية؛ ولهذا وجب الإيمان به؛ لأن فيه إثبات للمعنى دون إثبات الكيفية، والله تعالى وصف نفسه بأنه استوى على العرش، وهذا إثبات للمعنى دون إثبات لكيفية، ووصف نفسه بأنه يغضب قال تعالى: **وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ** [الفتح: ٦]، وهذا إثبات للمعنى دون إثبات للكيفية، ووصف

(١) انظر: بدائع الفوائد (١/ ١٦٦ - ١٨٠)، وقد ختم هذا البحث بقوله: «وعسى الله أن يعين بفضلته على تعليق شرح الأسماء الحسنى مراعيًا فيه أحكام هذه القواعد، برئًا من الإلحاد في أسمائه، وتعطيل صفاته، فهو المان بفضلته، والله ذو الفضل العظيم» ا. هـ.

نفسه بأنه يرضى وهذا إثبات للمعنى دون إثبات للكيفية، فظاهر النص هو المعنى الذي دل عليه، أما كيفية الاتصاف فإن هذه لا يدل عليها ظاهر النصوص؛ ولهذا ضل من ضل حيث زعم وظن أن ظاهر النصوص فيه التشبيه أو التمثيل، ففهم من الغضب غضب المخلوق، يعني: كيفية غضب المخلوق، وفهم من الرضا رضا المخلوق، يعني: كيفية رضا المخلوق، فيفسرون الغضب - مثلاً - بأنه ثوران دم القلب، أو غليان دم القلب، وهذا أثر الغضب في المخلوق وليس هو معنى الغضب، بل الغضب له معنى كلي لا يتقيد بالمخلوق. وهذا الباب مهم جداً، فإن الإيمان بظاهر النص هو إيمان بالمعنى الذي دل عليه هذا الظاهر، وهذا الظاهر أحياناً يكون إفرادياً نفهمه من كلمة واحدة، وأحياناً يكون هذا الظاهر تركيبياً نفهمه من تركيب الكلام، يعني أن الظاهر ينقسم إلى قسمين: ظاهر إفرادي، وظاهر تركيبى.

الظاهر الإفرادي: هو الذي دل عليه أفراد الكلام، يعني: كلمة واحدة؛ كقوله ﷻ: ﴿وَعَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ﴾ [الفتح: ٦]، وقوله ﷻ: ﴿وَمَنْ يَحْلِلْ عَلَيْهِ غَضَبِي فَقَدْ هَوَىٰ﴾ [طه: ٨١]، وقوله ﷻ: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَعِزُّ أَنْ يُضْرَبَ مَثَلًا مَّا بَعُوضَةٌ فَمَا قَوْهَا﴾ [البقرة: ٢٦]، ونحو ذلك من الصفات.

وأما الظاهر التركيبى: فهو الذي يفهم لا من جهة لفظه، ولكن من جهة الكلام كله، وهذا حجة وأصل في اللغة، وهو مقرر عند أئمة

أهل اللغة، وكذلك أئمة أهل السنة في كتب العقائد وغيرها، فيفهم بسياق الكلام^(١)، وهذا هو الذي يُسمى عند الأصوليين بالدلالة الحملية للكلام، هذا في غاية الأهمية للناظر في هذا الباب - باب الأسماء والصفات - لأن من ادعوا أن السلف أولوا في باب الأسماء والصفات احتجوا ببعض كلامهم في هذا الأمر، وهم إنما أرادوا دلالة التركيب، ومعلوم أن الكلام إذا دل بتركيبه فإنه لا يكون نفيًا لما دلت عليه أفراد.

مثال ذلك: قول الله ﷻ: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ﴾

[الفرقان: ٤٥]، الظاهر الإفرادي للكلام في قوله: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ﴾ أن الرؤية تكون لله، يعني: يرى الرب ﷻ، لكن لما قال: ﴿كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ﴾ علمنا بدلالة التركيب - وهو ما يفهم به مقصود المتكلم من كلامه - أنه أراد قدرة الله ﷻ: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ وَلَوْ شَاءَ لَجَعَلَهُ سَاكِنًا﴾ كذلك قول الله ﷻ في آية سورة النحل: ﴿قَدْ مَكَرَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَأَنَّ اللَّهَ بَنِيَنَّهُمْ مِنْ الْفَوَاحِشِ فَخَرَّ عَلَيْهِمُ السَّقْفُ مِنْ فَوْقِهِمْ﴾ [النحل: ٢٦]، هل هذه من آيات الصفات التي فيها الإتيان؟ لا، ولم لم يحملها السلف على أنها من آيات صفة الإتيان؟ لأن المقصود بالإتيان - إذا أثبتت الصفة - إتيان الذات وليس إتيان الصفات،

(١) انظر: المسودة لآل تيمية (ص ٩٠ - ١٠١).

وهنا قال: ﴿فَأَيُّ اللَّهِ بُنْيَنُهُمْ مِنْ الْقَوَاعِدِ﴾ وهذا ليس دليلاً على صفة الإتيان؛ لأن التركيب تركيب الكلام يدل على أن المراد إثبات الصفة بقوله: ﴿فَأَيُّ اللَّهِ بُنْيَنُهُمْ مِنْ الْقَوَاعِدِ﴾، ومن المعلوم المقرر أن الله ﷻ ليس كمثله شيء، فهو ﷻ لا يأتي بذاته للبيان من قواعده، فهو ﷻ أجل من ذلك، وهو ﷻ مستوٍ على عرشه، وإنما المقصود إتيان صفاته اللاتقة في هذا الموضع، وهي قدرته، وبطشه، وقوته، وعقابه، ونكاله بالكافرين؛ لذلك قال ﷻ: ﴿فَأَيُّ اللَّهِ بُنْيَنُهُمْ مِنْ الْقَوَاعِدِ فَخَرَّ عَلَيْهِمُ السَّقْفُ مِنْ فَوْقِهِمْ﴾^(١).

أيضاً من أمثله: قوله ﷻ في سورة البقرة: ﴿وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُولُوا فَشَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾ [البقرة: ١١٥]، هنا فسر السلف الوجه بالقبلة؛ لأن الوجه من حيث اللفظ يطلق على الجهة ويطلق على الصفة، فيكون وجه بمعنى وجهة، ويكون وجه الله بمعنى الصفة التي هي الوجه المعروفة، هنا ما حُمل المعنى على الصفة مع أنها إضافة صفة إلى متصف بها وهو (وجه الله)؛ وذلك لدلالة السياق ودلالة التركيب، وهذا ظاهر لأن سياق الآيات في القبلة ﴿وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُولُوا﴾

(١) انظر: تفسير الطبري (٩٧/١٤)، وزاد المسير (٤٤٠/٤)، وتفسير ابن كثير (٥٦٨/٢)،

والدر المشور (١٢٧/٥)، وتفسير السعدي (ص ٤٣٨).

فَتَمَّ وَجْهَ اللَّهِ ﴿٤٢﴾ يعني القبله ؛ ولهذا خرجت هذه الآية عن أن تكون من آيات الصفات.

كذلك قول الله ﷻ في آية سورة القلم: ﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ﴾ [القلم: ٤٢]، هذه هي الآية الوحيدة التي اختلف فيها السلف هل هي من آيات الصفات أم ليست من آيات الصفات؟^(١) فبعضهم قال: هي من آيات الصفات، وبعضهم فسرهما بما يخرجها عن كونها من آيات الصفات، لِمَ؟ الجواب: لتنازع هذا الموضع بين أن يُقصد الفرد فتكون من آيات الصفات، أو أن يكون المقصود التركيب فتكون من غير آيات الصفات، يعني: هل يفهم الكلام بفهم كلمة (سَاقٍ)، أو نفهمه مع سباقه ولحاقه؟ فالعرب تقول: كشفت الحرب عن ساقٍ. إذا كشفت عن هول وشدة، وهذا استعمال تركيبى تستعمله العرب للدلالة على الهول والشدة؛ فلهذا قال ابن عباس وغيره: ﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ﴾ يعني عن هول وشدة.

(١) انظر أقوال السلف في تفسير الآية في: زاد المسير (٣٤٠/٨)، وتفسير ابن كثير (٤٠٨/٤، ٤٠٩)، وتفسير القرطبي (٢٤٩/١٨، ٢٥٠)، وفتح الباري (٦٦٤/٨)، والدر المنثور (٢٥٤/٨، ٢٥٥)، وفتح القدير (٢٧٥/٥ - ٢٧٨)، وتفسير السعدي (ص ٨٨١).

وآخرون كأبي سعيد وغيره قالوا: ﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ﴾ يعني:

عن ساق الرحمن ﷻ لما جاء في الحديث^(١) من الدلالة على ذلك.

المقصود أن هذا البحث مهم وطويل فروع، وضابطه أن ظاهر الكلام قد يكون من جهة اللفظ، وقد يكون من جهة التركيب؛ لأنه الذي يفهم به مقصود المتكلم من جهة ظاهر كلامه، لأننا لا نعلم بواطن الكلام، لكننا نعلم ظاهر الكلام، وهذا الظاهر قد يكون من جهة الأفراد، وقد يكون من جهة التركيب، ولهذا ينقسم الظاهر إلى: ظاهر إفرادي، وظاهر تركيب.

هذا البحث أطال عليه شيخ الإسلام في مواضع كثيرة من كتبه^(٢)، منها ما في أوائل المجلد الثالث من رده على الرازي في (بيان تلبيس الجهمية)، أو (نقض التأسيس والتقديس) الذي يرد فيه على كتابه (التأسيس والتقديس)، وهذا الجزء لم يُطبع بعد، وهو من الأقسام المهمة جداً في هذا الباب؛ لأن الرازي ذكر تأويل الآيات والأحاديث، فأصل شيخ الإسلام تأصيلاً عميقاً قوياً؛ كعاداته ﷺ في بيان الظاهر

(١) أخرج البخاري (٤٩١٩) عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال: «يُكْشَفُ رِئْثَا عَنْ سَاقِهِ، فَيَسْجُدُ لَهُ كُلُّ مُؤْمِنٍ وَمُؤْمِنَةٍ...».

(٢) انظر: التدمرية (ص ٤٧)، ودرء تعارض العقل والنقل (١/ ١٨٦)، وبيان تلبيس الجهمية (١/ ١٧)، والنبوات (ص ١١٩)، ومجموع الفتاوى (٧/ ١١٥).

والتأويل وأقسام الظاهر والحقيقة وهذه المباحث، وهو البحث معروف في علم أصول الفقه في مبحث دلالة الألفاظ أو الاستدلال.

كذلك الحقيقة تنقسم إلى قسمين: حقيقة تفهم من مفرد الكلام، وحقيقة تفهم من تركيب الكلام، وهي مرتبطة بتقسيم ظاهر الكلام إلى: ظاهر إفرادي وظاهر تركيب.

فمثلاً: ادعى المجاز^(١) في قوله ﷺ: ﴿وَسَلِّ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا وَالْعِيرَ﴾ [يوسف: ٨٢]، وكذلك في قوله ﷺ: ﴿وَأَخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ﴾ [الإسراء: ٢٤]، وفي قوله ﷺ: ﴿الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾ [الفاتحة: ٣]، وادعى المجاز في أشياء كثيرة، وهم يزعمون أن مثل قوله ﷺ: ﴿وَسَلِّ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا وَالْعِيرَ﴾ فيها إثبات للمجاز؛ لأن

(١) قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله في مجموع الفتاوى (٨٧/٧، ٨٨): «تقسيم الألفاظ الدالة على معانيها إلى حقيقة ومجاز، وتقسيم دلالتها أو المعاني المدلول عليها إن استعمل لفظ الحقيقة والمجاز في المدلول أو في الدلالة؛ فإن هذا كله قد يقع في كلام المتأخرين، ولكن المشهور أن الحقيقة والمجاز من عوارض الألفاظ، وبكل حال فهذا التقسيم هو اصطلاح حادث بعد انقضاء القرون الثلاثة، لم يتكلم به أحد من الصحابة، ولا التابعين لهم بإحسان، ولا أحد من الأئمة المشهورين في العلم؛ كمالك، والثوري، والأوزاعي، وأبي حنيفة، والشافعي؛ بل ولا تكلم به أئمة اللغة والنحو؛ كالخليل، وسيبويه، وأبي عمرو بن العلاء، ونحوهم، وأول من عُرف أنه تكلم بلفظ المجاز: أبو عبيدة معمر بن المثنى في كتابه، ولكن لم يعن بالمجاز ما هو قسيم الحقيقة، وإنما عنى بمجاز الآية ما يُعبر به عن الآية...» ا. هـ.

حقىقة اللفظ لم تُعفن بىقفن؁ وفهموا من حقىقة اللفظ هنا أن السؤال متوجه إلى القرىة والعفر؁ فهموا من قوله : ﴿ وَسَلِّ الْقَرْىَةَ ﴾ أن السؤال ىتوجه إلى القرىة.

ونقول : هذا لىس بظاهر الكلام؁ ولىس بحقىقته أىضاً ؛ لأن الحقىقة هنا تركىبىة؁ ولأن الظاهر هنا لىس هو ما دل علىه مفرد اللفظ كما زعموا؁ بل الحقىقة التركىبىة هى المفهومة من قوله ﷺ : ﴿ وَسَلِّ الْقَرْىَةَ ﴾؁ ومعلوم أن السؤال لم نؤمر بتوجهه إلى جدران القرىة وىوتها وأرضها؁ وإنما لمن يفهم السؤال وىجب علىه وهم أهل القرىة؁ فهذا ىسمى حقىقة تركىبىة أو ظاهر دل علىه تركيب الكلام؁ وفىه نفى للمجاز^(١).

(١) انظر كلام العلامة ابن القىم رضى الله عنه فى إبطال المجاز فى مختصر الصواعق المرسله (٢/٢٣١)؁ حىث ذكر خمسن وجهاً لإبطاله.

مِنْ غَيْرِ تَحْرِيفٍ وَلَا تَعْطِيلٍ، وَمَنْ غَيْرِ تَكْيِيفٍ وَلَا تَمَثِيلٍ.

الشرح:

ذكر شيخ الإسلام رحمته الله أن (مِنَ الْإِيمَانِ يَا اللَّهُ: الْإِيمَانُ بِمَا وَصَفَ بِهِ نَفْسَهُ فِي كِتَابِهِ، وَبِمَا وَصَفَهُ بِهِ رَسُولُهُ ﷺ) وقد شرحنا هذه الجملة وما يتبعها من قواعد مهمة، وهذا الإيمان ادعاء كثيرون من المنتسبين إلى القبلة، ولكن دعوى الإيمان بما وصف الله ﷻ به نفسه ووصفه به رسوله ﷺ لما كانت دعوى عند كثيرين التزم أهل السنة والجماعة أن يذكروا قيد هذا الإيمان بهذه النصوص - نصوص الصفات - فهو ليس إيماناً على وفق ما تشتهي النفس أو يؤدي إليه العقل، بل على قاعدة: أن يكون الإيمان بتلك النصوص بما وصف الله به نفسه وبما وصفه به رسوله ﷺ من غير تحريف ولا تعطيل، ومن غير تكييف ولا تمثيل، فهناك محرفون يقولون: نؤمن بالصفات على ما جاء في الكتاب والسنة. لكنهم يحرفونها عن مواضعها، فأهل السنة خالفوهم وآمنوا بالنصوص من غير تحريف، وهناك معطلة عطّلوا نصوص الصفات عن معانيها اللائقة بها، أو عطّلوا الله ﷻ عن الوصف الذي وصف به نفسه على كماله وأولوه وحرفوه وتوجهوا به إلى معنى آخر، فخالفهم أهل السنة فأمنوا بظاهر النصوص من غير تعطيل لها ولا تأويل يصرفها عن حقائقها اللائقة بالله ﷻ.

كذلك آمنوا بالنصوص من غير تكييف ؛ لأن هناك من آمن فكيف ، فجعل نصوص الصفات كيفية بكيفيات اخترعوها وابتدعوها في أذهانهم ، وهؤلاء يزعمون أنهم آمنوا بالنصوص ، لكن أهل السنة بينوا أن الإيمان لا بد أن يكون من غير تكييف ، وهناك أيضاً ممثلة مجسمة آمنوا بالنصوص على زعمهم وجعلوا ظاهر النص يُراد به أمثلة معروفة ، فقالوا: يد الله كأيدنا ، وعين الله كأعيننا ، وسمع كسمعنا ، ونحو ذلك ، وزعموا أنهم آمنوا لكن إيماناً فيه تمثيل .

إذاً يكون إيمان هؤلاء الأصناف الأربعة إيماناً مدعى ، ليس إيماناً شرعياً ، فمتى يكون الإيمان بنصوص الصفات صحيحاً ؟

الجواب : إذا جُمعُ هذه الأربع : أن يؤمن بما وصف الله به نفسه وما وصفه به رسوله ﷺ من غير تحريف ولا تعطيل ، ومن غير تكييف ولا تمثيل ، فهذه أربع قواعد :

- أن يؤمن بالنصوص ولا نحرفها .
- أن يؤمن بالنصوص ولا نعطل الله ﷻ عن وصفه الذي وصف به نفسه أو وصفه به رسوله ﷺ .
- أن يؤمن بالصفات من دون تكييف لهذه الصفات بكيفيات معهودة أو غير معهودة .
- أن يؤمن بالنصوص ولا نمثل الله ﷻ بخلقه بل نُنزهه ﷻ .

وهذا يُحتاج في بيانه إلى بيان المراد بهذه الألفاظ الأربعة:
التحريف، والتعطيل، والتكييف، والتمثيل.

أما التحريف: فأصله في اللغة^(١) من الانحراف بالشيء عن وجهه، وهو صرفه عن وجهه ومعناه إلى غيره، وهذا تحريف بمعنى التغيير والتبديل، فيكون معنى التحريف التغيير والتبديل؛ حرّف أي غير وبدل، قال ﷺ: ﴿مَنْ أَلْزَمَ هَادُواً يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ﴾ [النساء: ٤٦]، قال المفسرون في معنى هذه الآية: يعني يحرفون ما أنزل إليهم عن معانيه اللائقة به، بل يخرعون له معاني من عندهم، وسمي الله ﷻ هذا منهم تحريفاً^(٢).

(١) انظر: لسان العرب (٤٣/٩)، ومختار الصحاح (ص ٥٥).

(٢) انظر: تفسير الطبري (١١٨/٥)، وتفسير ابن كثير (٣٧٧/١)، والدر المنثور (٥٥٤/٢)، وتفسير السعدي (١٨١).

قال ابن الجوزي في «زاد المسير» (٣١٣/٢): «وفي تحريفهم الكلم ثلاثة أقوال:

أحدها: تغيير حدود التوراة، قاله ابن عباس.

والثاني: تغيير صفة محمد ﷺ، قاله مقاتل.

والثالث: تفسيره على غير ما أنزل، قاله الزجاج^١. هـ.

والتحريف في نصوص الصفات معناه: أن تُغير وتُبدل ألفاظها أو معانيها عن ظواهرها، فإذا صُرف ظاهر النص عن معناه اللائق به سواء أكان في اللفظ أو في المعنى فإن هذا تحريف، لأنه تغيير وتبديل^(١).

قال العلماء: التحريف من حيث هو في تعلقه بنصوص الصفات أو بغيره على قسمين^(٢):

• **تحريف في اللفظ**: إما بزيادة أو نقصان أو بتغيير حركة إعرابية أو بغير تغيير حركة إعرابية.

• **وتحريف في المعنى**: يكون بتغيير معنى الكلمة عن معناها المعروف في لغة العرب.

النوع الأول: التحريف في اللفظ: قد يكون تحريف في اللفظ

بزيادة؛ كما فعل اليهود، فإن الله ﷻ أخبر عنهم بقوله ﷻ: ﴿قَبَدَلْ

الَّذِينَ ظَلَمُوا قَوْلًا غَيْرَ الَّذِي قِيلَ لَهُمْ﴾ [البقرة: ٥٩]، قيل لهم:

﴿وَقُولُوا حَقَّ﴾ [البقرة: ٥٨]، فقالوا: «حبة في شعيرة»، غيروا اللفظ من

(١) انظر: مجموع الفتاوى (٦٧/٣).

(٢) قال ابن القيم في الصواعق المرسلة (١/ ٣٥٨): «والتحريف نوعان: تحريف اللفظ: وهو تبديله، وتحريف المعنى: وهو صرف اللفظ عنه إلى غيره مع بقاء صورة اللفظ» ا. هـ.

أصله، أو غيروه بزيادة؛ كما روي أنهم قالوا: «حنطة»^(١)، بزيادة النون.

كذلك فعل المعتزلة والجهمية والأشاعرة ونحوهم، حينما فسروا معنى قوله ﷺ: ﴿ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ﴾ [الفرقان: ٥٩]، وقوله ﷺ: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَىٰ﴾ [طه: ٥] بقولهم: استولى. فهذا تحريف في اللفظ بزيادة حرف، فإن كلمة استوى ليس فيها حرف اللام، زادوا اللام فغيروا المعنى، ومعنى استوى المعروف في اللغة علا وارتفع^(٢).

(١) انظر: تفسير الطبري (١/٣٠٣، ٣٠٤)، وتفسير ابن كثير (١/١٠٠)، وفتح الباري (٨/٣٠٤)، والدر المنثور (١/١٧٣).

(٢) قال ابن القيم رحمه الله في نونيته:

أَمَرَ الْيَهُودَ بِأَنْ يَقُولُوا حِطَّةً
وَكَذَلِكَ الْجَهْمِيُّ قِيلَ لَهُ اسْتَوَى
قَالَ اسْتَوَى اسْتَوَى وَذَا مِنْ جَهْلِهِ
عِشْرُونَ وَجَهًا تُبْطِلُ التَّائِيلَ يَاسَ
قَدْ أَفْرَدَتْ بِمُصَنَّفٍ هُوَ عِنْدَنَا
وَلَقَدْ ذَكَّرْنَا أَرْبَعِينَ طَرِيقَةً
هِيَ فِي الصُّوَاغِقِ إِنْ تُرِدَ تَحْقِيقَهَا
نُونُ الْيَهُودِ وَلَا تُمَّ جَهْمِيُّ هُمَا
انظر: النونية بشرح ابن عيسى (٢/٢٦).

فَأَبَوْا وَقَالُوا حِنْطَةٌ لِهَوَانٍ
فَأَبَى وَزَادَ الْحَرْفَ لِلثَّقَصَانِ
لُغَةً وَعَقْلًا مَاهُمَا سَيِّئَانِ
تَوَلَّى فَلَا تَخْرُجْ عَنِ الْقُرْآنِ
تَصْنِيفُ حَبْرٍ عَالِمٍ رَبِّانِي
قَدْ أَبْطَلْتَ هَذَا بِحُسْنِ بَيَانٍ
لَا تَخْتَفِي إِلَّا عَلَى الْعُمَيَّانِ
فِي وَحْيِ رَبِّ الْعَرْشِ زَائِدَتَانِ

كذلك قد يكون بنقص في اللفظ ، وقد يكون بتغير حركة إعرابية في النص ، مثل ما قال جهمي لأبي عمرو بن العلاء^(١) - أحد القراء والنحاة والعلماء المتحققين بالسنة - ، قال : يا أبا عمرو ألا تقرأ : (وكلم الله موسى تكليماً) بالنصب ؟ أي : غير حركة إعرابية ؛ لأن القراءة ﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا﴾ [النساء : ١٦٤] ، فالله ﷻ هو فاعل الكلام ، وموسى ﷺ في الإعراب مفعول به ، أراد أن يحرف بتفسير حركة إعرابية ، فقال : ألا تقرأ (وكلم الله موسى تكليماً) ، يعني : أن له وجهاً في العربية عند هذا القائل ؛ لأن موسى ﷺ لا تظهر الحركة في آخره ، فإذا قرأ : (وكلم الله موسى) يكون المُكَلِّم هو موسى ، والمُكَلَّم هو الله ﷻ ، قال له أبو عمرو بن العلاء : هبني قلت ذلك

(١) هو أبو عمرو بن العلاء بن عمار بن العريان المازني البصري ، النحوي ، من أئمة البصرة في القراءات والنحو واللغة ، أحد القراء السبعة ، اختلف في اسمه ف قيل زبان ، وقيل يحيى ، وقيل غير ذلك ، قرأ القرآن على مجاهد بن جبر ، وسعيد بن جبیر ، ويحيى بن يعمر ، وحמיד ابن قيس ، وعبد الله بن كثير صاحب مجاهد ، توفي سنة أربع وخمسين ومائة . انظر : مشاهير علماء الأمصار (ص ١٥٣) ، والفهرست (ص ٤٢) ، وتاريخ دمشق (١٠٣/٦٧) ، وتهذيب الكمال (١٢٠/٣٤) ، والوافي بالوفيات (١١٥/١٤) .

وقرأته على هذا النحو، فماذا تقول في قوله ﷺ: ﴿وَكَلَّمَ رَبُّهُ﴾ [الأعراف: ١٤٣]؟ فُبْهت^(١).

وهذا من نوع تغيير حركة إعرابية، ربما لجأ إليه كثير من الذين يزعمون أن عندهم علمٌ بالنحو، لكن مع ظهور العلم وقوته بطل ذلك منهم. وقد يكون تحريف بلا زيادة في اللفظ ولا نقصان ولا تغيير حركة إعرابية، بل يكون تحريفاً للفظ بغير هذه الأنحاء، وفي المثال السابق بقوله (وكلم الله موسى) أراد أن يجعل موسى المُكَلِّم، فحَرَّفَ وغير موسى من كونه مفعولاً به إلى كونه فاعلاً، وهذا لم تدل عليه حركة إعرابية.

كذلك يدخل في هذا الذين يُحرفون الكلام فيجعلونه بمعنى آخر. لفظ له معنى يجعلون له معنى آخر. مثلاً في قوله ﷺ: ﴿قَالَ يٰٓإِبْرٰهٖمُ مَا مَنَعَكَ اَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِیَدَیْ﴾ [ص: ٧٥]، يجعلون معناه: بقدرتي أو بقدرتي، هذا تحريف للفظ، فهل هو من جهة المعنى؟ الجواب: لا، بل جعلوا لفظاً مكان لفظ، يقولون: اليد هنا القدرة، وليست اليد المعروفة.

النوع الثاني: التحريف من جهة المعنى:

(١) انظر: شرح الطحاوية لابن أبي العز (ص ١٨٢)، وبيان تلبیس الجهمية (١٢/٢)، والصواعق المرسلة (١٠٣٧/٣)، وذكر الشارح حفظه الله في شرح لمعة الاعتقاد أن السائل هو عمرو بن عبيد المعتزلي.

وهذا كثير؛ كادعاء المجاز في آيات الصفات؛ وكتأويل النصوص

على ما دلت عليه لغة العرب، فمثلاً قول الله ﷻ: ﴿الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ﴾ [الفاتحة: ٣]، يقولون: الرحمة هي إرادة الإحسان، هذا تحريف وتغيير للرحمة عن معناها، بأي شيء؟ الجواب: بالأخذ بالمجاز، والأخذ بالمجاز في نصوص الصفات باطل ومن أصول أهل الضلال في الصفات، أما في غير الصفات - يعني في اللغة من غير دخوله في الصفات - فهو خلاف أدبي، مع أن الصحيح عند المحققين أنه لا مجاز أصلاً^(١).

هنا يدخل في المحرفة، الذين حرفوا الكلم عن موضعه، الجهمية أول ما يدخل، لأن أصل التحريف إنما جاء من جهة الجعد بن درهم^(٢)، بل من جهة اليهود؛ لأن هذه المقالة أخذها الجعد عن

(١) راجع (ص ١٤٣).

(٢) هو مؤسس مذهب التعطيل وأول من قال: إن الله لم يكلم موسى تكليماً، ولم يتخذ إبراهيم خليلاً، كان مؤدباً لمروان الحمار آخر خلفاء بني أمية؛ لذا يقال له مروان الجعدي، قتله خالد القسري يوم الأضحى سنة أربع وعشرين ومائة، وقال: أيها الناس ضحوا تقبل الله ضحاياكم، فإني مضج بالجعد بن درهم، ونزل فقتله، وكان من أبرز تلاميذه الجهم بن صفوان، وبه عُرف مذهب التعطيل. انظر: سير أعلام النبلاء (٤/٤٣٣)، والبداية والنهاية (٣٥٠/٩)، والكامل في التاريخ (٤/٤٦٦)، والنونية بشرح ابن عيسى (١/٥٠، ٥١).

اليهود^(١)، لأنهم هم الذين يحرفون الكلم عن مواضعه، وكان أول ما بدأ التحريف حيث نفى اتصاف الله ﷻ بالكلام، وقال: إن قوله ﷻ: ﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا﴾، أي: جرحه بأظافير الحكمة تجريحاً. فليس من جهة الكلام وإنما من جهة التجريح، وكلم أي جرح من الكلم وهو الجرح^(٢)، ثم أخذها عنه جهم بن صفوان رأس الجهمية. وهذا أول ما بدأ به الجهمية فنفوا صفة الكلام، وتسلسل هذا. والجهمية يُحرفون من جهات:

أولاً: تحريفهم الأسماء الحسنى والصفات العلى، فهم يقولون بها في القرآن لكن يجعلون تفسيرها بمخلوقات منفصلة، فصفة الله عند الجهمية هي الوجود المطلق فقط، وغيره من الأسماء الحسنى - السميع، البصير، الحي، القيوم، العليم، الحكيم - يُفسرها الجهمية بمخلوقات منفصلة، فيقولون: السميع هو من يُسمع، والبصير هو من يُبصر،

(١) قال شيخ الإسلام ﷺ في ذكر أصل مقالة الجهمية في «الفتاوى الحموية الكبرى»: «وقد قيل: إن الجعد أخذ مقالته عن أبان بن سمعان، وأخذها أبان عن طالوت بن أخت لبيد بن الأعصم، وأخذها طالوت عن لبيد بن الأعصم اليهودي الساحر الذي سحر النبي ﷺ». ا. هـ. انظر: مجموع الفتاوى (٢٠/٥). وقد ذكر سلسلة التعطيل هذه: ابن كثير في البداية والنهاية (١٩/١٠)، والصفدي في الوافي بالوفيات (٦٨/١١)، والسبكي في طبقات الشافعية الكبرى (٧٢/٩).

(٢) انظر: معجم مقاييس اللغة (ص ٨٧٤).

والمتكلم هو من يُكَلِّم - يعني : مخلوقات الله ﷻ المنفصلة - والعزير هو من أعز أو من عزّ، والقيوم هو من أقيم أو من قام بأموره. وهذه الأسماء تعلق بالخلق من آثار صفة الوجود لله ﷻ، فعندهم الوجود عام. ويدخل فيه المعتزلة، فإن المعتزلة حرفوا الغيبات جميعاً في الصفات والأسماء، وفي الأمور الغيبية، مثل: عذاب القبر، والميزان، والحوض، والصراط، ونحو ذلك من الأمور الغيبية التي حرفوها عن معانيها، ويدخل فيه أيضاً الأشاعرة.

وهل كل تحريف يُعد كفراً؟ الجواب: ليس كل تحريف يُعد كفراً، فإن أهل السنة والجماعة لم يُكفروا الذين فسروا استوى باستولى، فإن كان التحريف في جميع الصفات - كفعل الجهمية - فإنه يُعد كفراً، والجهمية عندهم كفار؛ لأنهم حرفوا ونفوا صفات الله ﷻ، وإن كان التحريف في بعض الصفات، وكانت الدلالة عليها ظاهرة ولا يحتملها وجه - يعني: ليس للتأويل فيها مدخل - هنا يُكفر به؛ كتكفير من نفى رؤية الله ﷻ، وتكفير من جعل كلام الله ﷻ مخلوقاً، وأما غيره مما يكون لقائله عذر في تأويله فإنه لا يقال بكفره.

ولهذا أهل السنة والجماعة لم يكفروا الأشاعرة، والماتريدية، والكلابية^(١)، والسالمية^(٢)، والكرامية^(٣)، وأشباه هؤلاء.

قال: (وَلَا تُعْطِلُ) هذه اللفظة الثانية، والتعطيل أصله في اللغة^(٤): من عَطَّلَ يُعْطِّلُ تعطِلاً، وهو عُطِّلٌ، إذا كان خالياً، يقال: هذا مكان مُعْطِّلٌ إذا كان خالياً ليس فيه شيء، ويقال أيضاً للمرأة:

(١) نسبة إلى محمد بن سعيد بن كلاب، سبق التعريف به وبمذهبهم، راجع (ص ١٢٩).
(٢) وهم الاقترانية أتباع أبي الحسن أحمد بن محمد بن سالم الزاهد البصري، وهو آخر أصحاب سهل التستري وفاة، يقولون: إن كلام الله تعالى حروف وأصوات قديمة أزلية، وأن لها اقتراناً ثابتاً لذواتها، ولا يسبق بعضها بعضاً، بل هي مقترنة الباء مع السين مع الميم في آن واحد، ثم لم تكن معدومة في وقت من الأوقات، ولا تُعدم، بل لم تنزل قائمة بذاته سبحانه قيام صفة الحياة والسمع والبصر. وجمهور العقلاء يقولون: إن هذا المذهب كاف في الجزم بطلانه. انظر: منهاج السنة النبوية (٢/٤٩٩)، وشرح النونية لابن عيسى (١/٣٠٤)، وشذرات الذهب (٣/٣٦)، ومعارج القبول (١/٣٧٩)، ولمعرفة المزيد من أقوالهم انظر أيضاً: تليس إبليس (١/١٠٤)، والنبوات (ص ١٧٣).

(٣) نسبة إلى أبي عبد الله محمد بن كرام، المتوفى سنة خمس وخمسين ومائتين، كان من زهاد سجستان، وغرّ الناس بزهد، يعتقدون أن الله تعالى جسم وجوهر ومحل للحوادث، ويقولون بالإرجاء، وهم طوائف متعددة. انظر: الفرق بين الفرق (ص ٢١)، والملل والنحل (١/١٠٨)، واعتقادات فرق المسلمين والمشركين (١/٦٧)، وشرح اللمعة لابن عثيمين رحمه الله (ص ١٦٣).

(٤) انظر: النهاية في غريب الأثر (٣/٢٥٧)، ولسان العرب (١١/٤٥٤).

جيدها معطل إذا كان خاليًا من الحلي، ومنه قول الشاعر^(١) في وصف جيد امرأة:

وَجِيْدٌ كَجِيْدِ الرِّيمِ لَيْسَ يَفَاحِشُ إِذَا هِيَ كُصَّتْ وَلَا يَمْعَطُلُ
بمعطل يعني: خالي من الحلي، فهذا أصله.

فإدًا الإخلاء هو التعطيل، ومعنى قول الله ﷻ: ﴿وَيُثَرِّمُ الْمُعْطَلَةَ﴾ [الحج: ٤٥]، أي: خالية من الماء؛ لأنه لم يستفد منها، أو لم تُحفر، أي: لم يُعتن بها لإخراج الماء. وتعطيل النصوص، أو تعطيل الصفات، أي: تعطيل الله ﷻ عن صفاته، بمعنى إخلاء الله ﷻ عن أوصافه، يعني: نفي الصفات عن الله ﷻ.

والتعطيل عند العلماء أقسام أشهرها ثلاثة وهي^(٢):

الأول: تعطيل المخلوق عن خالقه، يعني إخلاء المخلوق عن أن يكون مخلوقًا بنفي أن يكون ثمَّ خالقٌ له؛ كقول الملاحدة.

(١) هو امرؤ القيس أمير الشعراء، ويُعرف بالملك الضليل، وهذا البيت من معلقته. انظر: جمهرة أشعار العرب (ص ٨٣)، والحماسة المغربية (١١٠٧/٢)، ومحاضرات الأدباء (٣٢٨/٢)، وانظر ترجمته: طبقات فحول الشعراء (٥١/١)، وتاريخ دمشق (٢٢٢/٩)، والبداية والنهاية (٢١٨/٢).

(٢) انظر: درء تعارض العقل والنقل (٣٩٦/٧).

الثاني: تعطيل الخالق عن أوصافه التي وصف بها نفسه أو وصفه بها رسوله ﷺ.

الثالث: تعطيل الخالق عن استحقاقه العبادة وحده لا شريك له. فالأول بحثه في توحيد الربوبية، والثاني في توحيد الأسماء والصفات والثالث في الألوهية. فإذا التعطيل دخل فيه أنواع التوحيد، فإذا كان تعطيلاً للمخلوق عن الخالق صار ذلك نفيًا لتوحيد الربوبية، وإذا كان تعطيلاً لله عن أوصافه صار تعطيلًا ونفيًا للأسماء والصفات، وإذا كان تعطيلًا للخالق عما يستحقه من عبادته وحده دونما سواء صار تعطيلًا في الألوهية، والمقصود هنا الثاني.

إذا المقصود بالتعطيل أن يُعْطَلَ اللهُ ﷻ عن أوصافه، يعني: أن يصف نفسه بصفة أو يصفه رسوله ﷺ بصفة، فيُخْلَى اللهُ ﷻ من هذه الصفة، وكأنه ﷻ لم يصف نفسه بذلك الوصف، ولم يصفه رسوله ﷺ بذلك الوصف، فَإِنْ وَصَفَ اللهُ ﷻ نفسه جلب لهذه الصفة لله ﷻ؛ لأننا لم نعلم أنه ﷻ متصف بهذه الصفة، فأخبرنا الله ﷻ لنعلم أنه ﷻ متصف بها، فصار إثباته لنفسه هذه الصفة زيادة علم عما كان عندنا من قبل، فإذا نُفِيت صار ذلك إخلاءً لله ﷻ عن الوصف فصار تعطيلًا. فإذا يدخل في المعطلة الذين ينفون وصف الله ﷻ بكل الصفات كفعل الجهمية، ويدخل فيهم الذين ينفون أوصاف الله ﷻ غير الصفات الثلاث المشهورة عند المعتزلة، وكذلك يدخل فيه الذين يعطلون الله ﷻ

عن الاتصاف بغير الصفات السبع المشهورة عند الكلاية ومن تبعهم من الأشاعرة والماتريدية، وهذا باب واسع يأتي - إن شاء الله - تفصيله.

فإذا كل من لم يصف الله ﷻ بما وصف به نفسه، بأن حرّف أو أوّل فقد أخلى الله ﷻ عن الوصف اللائق به كما أخبر، ومنع الأخذ بظواهر النصوص فإن هذا يُعد تعطيلاً، فإن أهل السنة والجماعة يخالفون المبتدعة الذين يعطلون.

وهل إيمان المعطل بالنص هو حقيقة أم دعوى؟ الجواب: هو دعوى، فالأشعري، والماتريدي، والمعتزلي، والإباضي^(١)، والرافضي، وأشباههم يقولون: نؤمن بالنصوص. لكنهم يعطلون النصوص عن معانيها، ويجعلون هذه المعاني للنصوص في الصفات راجعة إلى الأوصاف التي يثبتونها، فالجهمي يُرجع كل صفة إلى صفة الوجود يجعل الأوصاف والأسماء أثر لصفة الوجود، والمعتزلي يجعل

(١) الإباضي: نسبة إلى الإباضية أصحاب عبد الله بن إباض التميمي الذي خرج في أيام مروان ابن محمد آخر ملوك بني أمية، فهي إحدى فرق الخوارج خرجوا من سواد الكوفة، فقتلوا الناس، وسبوا الذرية، وقتلوا الأطفال، وكفروا الأمة، قالوا: مخالفونا من أهل القبلة كفار، ومرتكب الكبيرة موحد غير مؤمن، وكفروا علياً عليه السلام وأكثر الصحابة. انظر: الملل والنحل (١/١٣٤)، واعتقادات فرق المسلمين والمشركين (ص ٥١)، والتعريفات للجرجاني (ص ٢٠)، والتعاريف للمناوي (ص ٢٧).

الصفات والأسماء من أثار الصفات الثلاث التي يثبتها^(١)، والأشعري والكلابي يجعل كل صفة راجعة للصفات السبع التي يثبتها^(٢)، والماتريدي يجعل الصفات والأسماء من أثار الصفات الثمان التي يثبتها^(٣).

فمثلاً: صفة النزول لله ﷻ ينفيها أولئك.

فالأشعري يُفسرها فيقول: نؤمن بأنه ينزل لكن نزوله ليس نزولاً حقيقياً، إنما هو نزول الرحمة والإجابة؛ إجابة الله ﷻ للداعين في هذا الوقت المتأخر من الليل. فهم يجعلون الصفة راجعة إلى الصفات التي يثبتونها، فالرحمة عندهم إرادة الإحسان، لم؟ لأنهم يجعلون من الصفات السبع صفة الإرادة، والغضب عندهم إرادة الانتقام، لم؟ لأن

(١) تثبت المعتزلة صفات ثلاث: القدرة، والحياة، وإرادة حادثة لا في محل، أي: لم تقم بالله ﷻ، وذكر الأشعري أن منهم من يقول: لم يزل الله عالماً قادراً حياً. على خلاف بينهم هل هو عالم قادر حي بنفسه، أن بعلم وقدرة وحياة... انظر تفصيل كلامهم في مقالات الإسلاميين (١/١٦٤ - ١٦٦)، والفرق بين الفرق (ص ١١٢).

(٢) الصفات السبع التي يثبتها أولئك مجموعة في قول الناظم:

له الحياة والكلام والبصر سمع إرادة علم واقتدر

(٣) الصفات الثمان التي يثبتها الماتريدي هي السبع التي يثبتها الأشاعرة إضافة إلى صفة التكوين.

الإرادة عندهم من الصفات السبع .. وهكذا، فكل صفة يعطلونها عن معناها الذي دلت عليه اللغة، ويقولون: نؤمن بالنص لكن هذه الصفة معناها أحد الأوصاف السبعة التي أثبتناها.

وهذه الأوصاف السبعة لإثباتهم لها وسبب ذلك مزيد من التفصيل يأتي في مكانه - إن شاء الله - من هذه الرسالة المباركة.

قال: (وَمِنْ غَيْرِ تَكْيِيفٍ) هنا كرر (مِنْ غَيْرِ)، فقال: (مِنْ غَيْرِ تَحْرِيفٍ وَلَا تَعْطِيلٍ، وَمِنْ غَيْرِ تَكْيِيفٍ وَلَا تَمَثِيلٍ)، والسبب في ذلك أن التحريف والتعطيل متقاربان، وكذلك التكييف والتمثيل متقاربان، لكن التكييف والتمثيل غير التحريف والتعطيل، فالتكييف والتمثيل يدخل فيه المجسمة، والتحريف والتعطيل يدخل فيه المعطلة؛ ولهذا قال العلماء: «الممثل يعبد صنماً، والمعطّل يعبد عدماً، والسني يعبد إلهاً واحداً فرداً صمداً»^(١). لم؟ الجواب: لأنه جَسَم فتخيل إله على نحو ما، فعبد هذا المتخيل، فصار صورة، فصار صنماً، أما المعطل فهو يعبد إلهاً ليس له صفة أو ليس له أسماء أو نعوت، فإذا كان لا يصف الله بشيء فهو يعبد عدماً محضاً؛ كفعل الجهمية .. وهكذا.

(١) انظر: منهاج السنة النبوية (٢/٥٢٦)، والصواعق المرسلة (١/١٤٨)، ومقدمة القصيدة التونية لابن القيم.

قال: (وَمَنْ غَيْرُ تَكْيِيفٍ) التكييف من كَيْف الشيء يَكِيْفُه تَكْيِيفًا إذا جُعِلَ له كيفية، والتكييف: معناه أن يجعل لصفة الله ﷻ كيفية، قد تكون هذه الكيفية معلومة المثال، وقد لا تكون معلومة المثال.

مثال ذلك: أن يجعل اتصاف الله ﷻ باليد على مثال يعلمه، فيجعل الكيفية على نحو ما، كمن يقول - مثلاً -: إن الله ﷻ استوى على العرش وكيفية الاستواء كذا وكذا. فقد يُكَيِّفُها بما عهده فيكون تمثيلاً، وقد يَكَيِّفُها بشيء خيال في ذهنه فيُعد تَكْيِيفًا من غير مثال.

ما المقصود بالتكييف في هذا الموضع؟

لما عطف المصنف ﷺ عليه التمثيل بالواو - والواو تقتضي المغايرة - دل على أنهم يريدون بالتكييف التكييف على غير مثال معلوم، يعني: يخترع له كيفية لا مثال لها، وإن كان التمثيل يدخل في التكييف لكنه لما عطف بالواو علمنا أنه يريد بالتكييف غير التمثيل، وأن التمثيل له وصفه والتكييف له وصفه.

فكيف يكون التكييف؟

مثلاً: يتخيل صورة ليد الله ﷻ، أو يتخيل صورة لاستواء الله ﷻ، أو يتخيل صورة وحالاً لنزول الله ﷻ، أو يتخيل صورة وحالاً لغضب الله ﷻ، هذا كله تكييف، يعني: جعل للصفات كيفية، وهذا هو التكييف الذي سلكه طائفة من المجسمة؛ لأن المجسمة على قسمين:

مجسمة مكيفة: وهم الذين جعلوا الله ﷻ على كيفية اخترعوها في أذهانهم ليس لها مثال.

ومجسمة ممثلة: وهم الذين جعلوا الله ﷻ جسماً على مثال يعلمونه، مثل مخلوق أو نحو ذلك.

هذا معنى التكيف، ونفيه لاشك أنه من أعظم المعلومات التي يعلمها المؤمن، فإذا وَصَفَ الله ﷻ يصفه بصفة يؤمن بمعناها ولا يعلم كيفيتها؛ ولهذا قرر الإمام مالك رحمته الله هذه القاعدة آخذاً لها من قول الله ﷻ:

﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١]، فقال لمن سأله عن الاستواء: «الاستواء معلوم والكيف غير معقول»^(١) وهذه أثبت من الرواية الأخرى التي فيها: «الكيف مجهول والإيمان به واجب والسؤال عنه بدعة».

قوله: «الاستواء معلوم» يعني: في اللغة معلوم المعنى، فإن معنى الاستواء في اللغة: العلو والارتفاع، «والكيف غير معقول» أي: لا تُعقل كيفية استواء الله ﷻ، وإيمان المؤمن باستواء الله ﷻ إيمان معنى لا إيمان كيفية؛ لأنه إيمان بما دل عليه ظاهر اللفظ، أما الكيفية فإن قلب

(١) أخرجه اللالكائي في اعتقاد أهل السنة (٣/٣٩٨)، والبيهقي في الأسماء والصفات (٢/١٥٠، ١٥١)، وفي الاعتقاد (ص ١١٦)، وأبو نعيم في الحلية (٦/٣٢٥)، وذكره الذهبي في سير أعلام النبلاء (٨/١٠٠)، وفي العلو (ص ١٣٩).

المؤمن قد انقطعت علاقته به، وانقطع طمعه وانقطع طلبه لإدراك كيفية الاتصاف، فإن هذا لا يعلمه إلا الله ﷻ^(١).

وهذه قاعدة نقولها في كل صفة، فإذا قيل: كيف ينزل؟ نقول: النزول معلوم والكيف غير معقول والإيمان به واجب والسؤال عنه بدعه. وإذا قيل: كيف غضب الله ﷻ؟ نقول: الغضب معلوم والكيف غير معقول والإيمان به واجب والسؤال عنه بدعه.

وكذلك إذا قيل: كيف الاستواء، أو كيف الرضا، أو كيف الأسف، أو كيف الرحمة، أو كيف المجيء، أو كيف الإتيان؟ ونحو ذلك، هذه كلها معلومة المعنى لكن كيفياتها غير معقولة.

قال هنا: (وَلَا تَمَثِّلُ)، والتمثيل مِنْ مَثَلٍ يُمَثِّلُ تمثيلاً إذا جعل للشيء مثلاً^(٢)، وقد سبق أن التمثيل في الأصل نوع من التكييف، لكن هنا أفرده فصار قسيماً للتكييف، أي: صار التكييف شيئاً والتمثيل شيئاً آخر، فما المراد بالتمثيل؟

(١) قال شيخ الإسلام في درء التعارض (٢٣٥/٥): «وأما الكيف فهو التأويل الذي لا يعلمه إلا الله، وهو المجهول لنا» ا. هـ.

(٢) انظر: النهاية في الغريب والأثر (٢٩٥/٤)، ولسان العرب (٦١٤/١١)، ومختار الصحاح (ص ٢٥٦).

الجواب : أن يجعل لصفة الله ﷻ مثلاً يعلمه ، فيجعل - مثلاً - اتصاف الله ﷻ باليد على نحو اتصاف المخلوق بها ، أو يجعل اتصاف الله ﷻ بالغضب على نحو اتصاف المخلوق به ، أو يجعل اتصاف الله ﷻ بالنزول على نحو اتصاف المخلوق به ؛ ولهذا تجد أن كل معطل ممثل ؛ لأنه لم يُعطل إلا وقد استحضر التمثيل قبل أن يُعطل.

فإذا سألت المعطل الذي نفى لِمَ عطلت؟ لم قلت في النزول : تنزل رحمة الله؟ لِمَ لم تقل : يتنزل الله ؛ كما أخبرنا النبي ﷺ بذلك الذي هو أعلم الخلق بربه؟ قال : هذا غير معقول ، هذا يستحيل ، هذا يقتضي التشبيه ، فظن أن ظاهر النص هو التمثيل ، فمثّل أولاً ثم نفى ثانياً.

ولهذا يقول العلماء : «كل محرف أو معطل لنصوص الصفات فقد مثل وعطل»^(١) ، فالممثل والمكيف خيرٌ من المعطل ؛ لأنه إنما وقع في شر واحد وبدعة واحدة ، وهو التمثيل والتكييف ، أما المعطل المحرف النافي للصفات فقد مثّل باطنًا ثم عطّل ظاهرًا ، قام في قلبه التمثيل بأن الله ﷻ

(١) قال شيخ الإسلام رحمه الله في بيان أحوال المعطلة والمثلة في «الفتاوى الحموية الكبرى» : «وكل واحد من فريق التعطيل والتمثيل فهو جامع بين التعطيل والتمثيل ، أما المعطلون فإنهم لم يفهموا من أسماء الله وصفاته إلا ما هو اللائق بالمخلوق ، ثم شرعوا في نفى تلك المفهومات ، فقد جمعوا بين التعطيل والتمثيل ، مثلوا أولاً وعطلوا آخرًا» اهـ. انظر : مجموع الفتاوى (٢٧/٥).

في هذه الصفة مثل المخلوق، فيقول: كيف يد الله؟ بعد أن مثلها بالجارحة في المخلوق، وكيف يتكلم بحرف وصوت؟ بعد أن تخيل أن ذلك يلزم له لسان ولهة كما في المخلوق... إلى آخره، فاستحضر التمثيل أولاً، يعني: فهم من النص أنه يدل على التمثيل فمثلاً، ثم بعد ذلك نفى هذا وعطل، نسأل الله ﷻ العافية.

قال هنا: (وَلَا تَمَثِّلُ)، والتمثيل من فعل المجسمة، كذلك التكييف من فعل المجسمة، والمجسمة والمعطلة أعداء لأهل السنة والجماعة؛ لأن أهل السنة والجماعة يؤمنون بالنصوص لا يمثلون ولا يُجسمون، ولا يُعطلون ولا يُحرفون، بل يثبتون النصوص على ما دلت عليه؛ كما سيأتي بيان ذلك في عقيدتهم في نصوص الصفات التي سيسوقها شيخ الإسلام ﷺ.

بَلْ يُؤْمِنُونَ بِأَنَّ اللَّهَ - سُبْحَانَهُ -: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ
الْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١]، فَلَا يَنْفُونَ عَنْهُ مَا وَصَفَ بِهِ نَفْسَهُ، وَلَا
يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ.

الشرح:

قال: (بَلْ يُؤْمِنُونَ بِأَنَّ اللَّهَ - سُبْحَانَهُ -:)، (بَلْ) هذه للإضراب؛
إضراب عما سبق إلى الآتي، والإضراب^(١) نوعان:

قد يكون إضراب لغلط، وقد يكون إضراب للانتقال من كلام إلى
كلام، والذي في القرآن من الإضراب: الإضراب الانتقالي، وهنا
إضراب انتقالي.

قال: (بَلْ يُؤْمِنُونَ-)، أضرب عن الكلام السالف، يعني: عن
تفصيله وعن تدقيق الكلام فيه، وتنويع الكلام فيه، ودخل في كلام
آخر، قال: (بَلْ يُؤْمِنُونَ بِأَنَّ اللَّهَ - سُبْحَانَهُ -: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ
وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١]، فَلَا يَنْفُونَ عَنْهُ مَا وَصَفَ بِهِ
نَفْسَهُ، وَلَا يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ). نؤمن بأن الله ﷻ ليس كمثله

(١) انظر: الأصول في النحو (٥٨/٢)، ومغني اللبيب (ص ١٥١)، ولسان العرب

(١٤/٨٨)، والمصباح المنير (١/٦١)، ومختار الصحاح (ص ٢٦).

شيء وهو السميع البصير؛ كما أخبر الله ﷻ عن نفسه بذلك فقال :
﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١]، وقال ﷻ :
﴿وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾ [الإخلاص: ٤]، وقال ﷻ : ﴿هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا﴾ [مريم: ٦٥]، وقال ﷻ : ﴿فَلَا تَضْرِبُوا لِلَّهِ الْأَمْثَالَ﴾ [النحل: ٧٤]، يعني : لا تضربوا لله الأوصاف والنعوت إن الله يعلم ما يصف به نفسه وأتم لا تعلمون كيف تصفون الله ﷻ.

وفي قول الله ﷻ : ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ نفى وإثبات ، نفى بقوله : ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ ، وأثبت بقوله ﷻ :
﴿وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ ، وهذه قاعدة عظيمة أخبر الله ﷻ بها ، ومعنى ذلك أن هذا الدين وهذا الإيمان بالصفات مبني على النفي والإثبات ، والذي يظهر من الآية أن النفي جاء فيها مجملاً ، وأن الإثبات جاء فيها مفصلاً ، فقوله ﷻ : ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ هذا نفى مجمل دون تحديد لهذا النفي .

وهذا بخلاف طريقة أهل البدع فإنهم يجعلون الإثبات مجملاً والنفي مفصلاً ، والله ﷻ جعل النفي مجملاً والإثبات مفصلاً ، قال ﷻ :
﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ ، فكل ما يعلق بالذهن لا يصح أن يكون الله ﷻ مثله .

وفي قوله ﷺ: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ الكاف هذه مما تكلم فيها العلماء ولتقريرها فائدة في العقائد؛ لأن معنى الآية يتوقف على فهم معنى الكاف في قوله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾، فالكاف هنا على أي شيء تدل؟ لأهل العلم فيها وجهان^(١):

الأول: أن الكاف هنا بمعنى المثل، هي حرف لكنها اسم، بمعنى «مثل»، فقوله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ يعني: ليس مثل مثله شيء، وهذا يقتضي المبالغة في نفي المثل، فنفي أن يوجد المثل، فنفيه من باب أولى. ومجيء الكافي بمعنى الاسم هذا موجود في القرآن ولغة العرب:

فأما مجيئه في القرآن؛ كقوله ﷻ: ﴿ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُمْ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ فَهِيَ كَالْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً﴾ [البقرة: ٧٤]، فقوله: ﴿أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً﴾ عطف الاسم على الكاف التي هي في قوله: ﴿كَالْحِجَارَةِ﴾ فهي كالحجارة أو أشد، ومعلوم أن الاسم إنما يعطف على الاسم، وقوله: ﴿كَالْحِجَارَةِ﴾ أي: مثل الحجارة، أو أشد قسوة من الحجارة.

(١) انظر: تفسير القرطبي (١٤٢/٢)، وإعراب القرآن للنحاس (٧٣/٤)، وزاد المسير لابن الجوزي (٢٧٦/٧)، والبرهان في علوم القرآن للزركشي (٢٧٥/٢)، وفتح القدير (٥٢٨/٤)، ولسان العرب (٣١١/٩).

ومجيئه في اللغة ظاهر ومحفوظ؛ كقول الشاعر: ^(١)

لو كان في قلبي كقدر قلامة
حباً لغيرك ما أتتك رسائلي
جعل شبه الجملة الجار والمجرور «في قلبي» مقدماً، وجعل الاسم
«كقدر» لكون الكاف بمعنى «مثل»، أي: لو كان في قلبي مثل قدر
قلامة، وهذا التوجيه الأول لطائفة من المفسرين في أن الكاف هنا بمعنى
المثل على ما ذكرنا، وهو توجيه لهم وجيه وظاهر في اللغة ومستقيم
المعنى أيضاً في الآية.

الثاني: أن الكاف في قوله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ هذه صلة،
وهي تسمى عند النحويين زائدة، وزيادتها ليست زيادة في اللفظ، وإنما
هو زيادة لها ليكون المعنى زائداً، وليست زائدة بمعنى أن وجودها وعدم
وجودها واحد، حاشا وكلا أن يكون في القرآن شيء من ذلك، وإنما
تُزاد ليكون مبالغة في الدلالة على المعنى، ففي قوله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ
شَيْءٌ﴾ تكون الكاف هذه صلة، وهي التي يسميها بعضهم الزائدة،

(١) من شعر جميل بثينة، انظر: الأغاني للأصفهاني (١٠٦/٨، ١٢٢)، وتاريخ دمشق
(١٠١/٥٠، ١٠٢)، والمثل السائر لابن الأثير (٢٩٠/٢)، والمتنظم (١٠٧/٧)، وذم الهوى
لابن الجوزي (ص ٤٤١، ٤٤٦)، لكن فيه: «فضلاً وصلتك أو أتتك رسائلي»، وفيه أيضاً:
«فضلاً لغيرك ما أتتك رسائلي».

وهي تفيد تكرير الجملة ؛ كما حرره ابن جني^(١) النحوي المعروف في كتابه «الخصائص» حيث قال: «إن الصلة والزيادة تكون في الجمل لتأكيدهما فتكون في مقام تكريرها مرتين أو أكثر»^(٢)، أو كما قال.

فيكون معنى ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ ليس مثله شيء، ليس مثله شيء ليس مثله شيء، ﴿وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ وهذا تفهمه العرب في كلامها، وتأتي الزيادة بالصلة في مواضع كثيرة من القرآن؛ كقول الله ﷻ: ﴿فِيمَا رَحِمَهُ مِنَ اللَّهِ لَئِنْ لَمْ يَأْمُرْ بِهِ لَكُنَّا مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾، وكقوله ﷻ في آية المائدة: ﴿فِيمَا

(١) هو أبو الفتح عثمان بن جني الموصلي النحوي اللغوي، صاحب التصانيف الفاتكة المتداولة في النحو واللغة، وكان جني عبداً رومياً مملوكاً لسليمان بن فهد بن أحمد الأزدى الموصلي، ومن تصانيفه: «سر الصناعة»، و«اللمع»، و«التصريف والتلقين في النحو»، و«التعاقب»، و«الخصائص»، و«المقصود والممدود»، و«ما يذكر ويؤنث»، و«إعراب الحماسة»، و«المحتسب في الشواذ»، ولد قبل الثلاثين وثلاثمائة، وتوفي في صفر سنة اثنتين وتسعين وثلاثمائة. انظر: وفيات الأعيان (٣/٢٤٦)، وسير أعلام النبلاء (١٧/١٨)، والبداية والنهاية (١١/٣٣١).

(٢) انظر: «الخصائص»، باب في زيادة الحروف وحذفها (ص ٦٣ - ٧٢)، وختم هذا الباب بقوله: «وأما زيادتها فلإرادة التوكيد بها؛ وذلك لأنه قد سبق أن الغرض في استعمالها إنما هو الإيجاز والاختصار والاكتفاء من الأفعال وفعاليتها، فإذا زيد ما هذا سبيله فهو تناء في التوكيد به» ا. هـ.

نَقَضِهِمْ مَيْتَقَهُمْ لَعْنَهُمْ ﴿[المائدة: ١٣]﴾، يعني فبنقضهم ميثاقهم لعناهم، وكفوله: ﴿لَا أَقْسِمُ بِرَأْسِ الْحَبْشَةِ﴾ [القيامة: ١] في أحد وجهي التفسير.

إذا تقرر ذلك فإن الوجه الأول من هذين التفسيرين هو الوجه الثاني من كون الكاف صلة زائدة في مقام تكرير الجملة، يعني أن النفي أكد فتكون أبلغ من أن ينفي مثل المثل؛ لأنه قد يُشكل في نفي مثل المثل أن يكون نفي المثلية الأولى ليس مستقيماً دائماً، أو ليس مفهوماً دائماً، أما الوجه الثاني فإنه واضح من جهة العربية، وواضح من جهة العقيدة، وواضح من جهة دلالة على تأكيد النفي الذي جاء في الآية. فإذاً تكون الكاف على هذا صلة، ويكون معنى الجملة تأكيد: (ليس مثله شيء، ليس مثله شيء، ليس مثله شيء، وهو السميع البصير). قال هنا: ﴿وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ هذا إثبات مفصل، و﴿السَّمِيعُ﴾، و﴿الْبَصِيرُ﴾ اسمان من أسماء الله ﷻ، وأسماء الله ﷻ تدل على ذاته، ودلالة الاسم على المسمى. على الذات - وفيها الصفة، فالسميع اسم لمن كان ذا سمع، والبصير اسم لمن كان ذا بصر، ففيها إثبات السمع والبصر لله ﷻ، ما فائدة إثبات السمع والبصر هنا؟

قال العلماء^(١): في هذا حكمة وفائدة عظيمة، وهي: أنه نفى أولاً بقوله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ ثم أثبت هذين الاسمين لله المتضمنين لصفتي السمع والبصر، وسبب ذلك أن صفة السمع والبصر من الصفات التي تشترك فيها أكثر المخلوقات الحية ذات الروح، فمهما صغر من فيه حياة من ذوي الأرواح أو عظم، ففيه سمع وبصر، تنظر إلى النملة عندها سمع وبصر: ﴿يَكَايُهَا النَّعْلُ ادْخُلُوا مَسْكِنَكُمْ لَا يَحْمِلَنَّكُمْ سُلَيْمَانُ وَحُذُودُهُ وَهُوَ لَا يَشْعُرُونَ﴾ [النمل: ١٨]، فهي تسمع وتبصر طريقها، والبعوضة كذلك لها سمع وبصر، والدواب لها سمع وبصر، والإنسان له سمع وبصر، فصفتا السمع والبصر من أكثر الصفات اشتراكاً بين المخلوقات الحية ذوات الأرواح، فإذا كان ثم توهم في المماثلة فليكن توهم للمماثلة في اتصاف هذه المخلوقات في صفة السمع

(١) قال الشيخ الشنقيطي رحمه الله في آيات الأسماء والصفات (ص ١١): «فهذه الآية فيها تعليم عظيم يحل جميع الإشكالات ويوجب عن جميع الأسئلة حول الموضوع؛ ذلك لأن الله قال: ﴿وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ بعد قوله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾، ومعلوم أن السمع والبصر من حيث هما سمع وبصر يتصف بهما جميع الحيوانات، فكأن الله يشير للمخلوق ألا ينفوا عنه صفة سمعه وبصره بادعاء أن الحوادث تسمع وتبصر، وأن ذلك تشبيه، بل عليهم أن يثبتوا له صفة سمعه وبصره على أساس ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾، فالله ﷻ له صفات لا تفتقر بكماله وجلاله، والمخلوقات لهم صفات مناسبة لحالهم» اهـ. وانظر: أضواء البيان (١٨/٢).

والبصر، فهل بصر كأيها الإنسان وسمعك مثل سمع النملة وبصرها؟
لا شك أن ثم قدرًا مشتركًا في السمع بين البعوض والإنسان، وفي البصر
بين البعوض والإنسان، لكن تختلف كيفيته، وتختلف حقيقته، ويختلف
عظمه وتعلقه. كذلك السمع الإنسان يسمع من مسافة بعيدة،
والمخلوق الصغير مثل الذبابة أو البعوضة يسمع لكن لمسافة أقل،
وهكذا.

فإن كان كذلك دل على أن إثبات السمع والبصر في المخلوقات
هو إثبات وجود لا إثبات مساواة، وهذا متصل بقوله ﷺ: ﴿لَيْسَ
كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ فإذا إثبات هاتين الصفتين لله - التي عظم اشتراك
المخلوقات مع الله ﷻ في اسم الصفة وفي بعض معناها - ليس من جهة
التمثيل في شيء، وفي هذا أعظم رد على الذين توهّموا أن إثبات
الصفات لله ﷻ فيه تمثيل وفيه تجسيم.

وهنا تنبيه وهو: أن التمثيل يختلف عن التشبيه.

ولتقرير ذلك يُتنبه إلى أن الذي جاء نفيه في الكتاب والسنة إنما هو
نفي المماثلة، أما نفي مشابهة الله بخلقه فإنها لم تنف في الكتاب والسنة؛
لأن المشابهة تحتمل أن تكون مشابهة تامة وتحتمل أن تكون مشابهة
ناقصة، فإذا كان المراد المشابهة التامة فإنما هي التمثيل والمماثلة، وذلك

منفي لقوله ﷻ: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾.

فإذا لفظ المشابهة ينقسم إلى:

- أن يكون الشبيه موافقاً للمثيل والمثل.
- أو يكون غير موافق للمثيل والمثل.

يعني: قد يشترك معنى الشبيه والمثيل ويكون المعنى واحداً إذا أريد بالمشابهة المشابهة التامة في الكيفية وفي تمام معنى الصفة، وأما إذا كان المراد المشابهة الناقصة - وهي الاشتراك في أصل معنى الاتصاف - فإن هذا ليس هو التمثيل المنفي، ولا يكون ثم مشابهة، بمعنى: أن يكون ثم اشتراك في أصل المعنى.

وإذا كان كذلك فإن لفظ الشبيه والمثيل بينهما فرق، ولفظ المشابهة لفظ مجمل لا يُنفى ولا يثبت، وأهل السنة والجماعة إذا قالوا: إن الله وَعَلَيْكَ لا يماثله شيء، ولا يشابهه شيء. يعنون بالمشابهة الماثلة.

أما المشابهة التي هي الاشتراك في المعنى فنعلم قطعاً أن الله وَعَلَيْكَ لم ينفها؛ لأنه وَعَلَيْكَ سمى نفسه بالملك ﴿مَلِكٌ يَوْمَ الدِّينِ﴾ [الفاتحة: ٤]، الملك الحق، وسمى بعض خلقه بالملك ﴿وَقَالَ أَمْلِكُ﴾ [يوسف: ٥٤]، وأشبه ذلك من الآيات، وسمى نفسه بالعزیز وسمى بعض خلقه بالعزیز، وكذلك جعل نفسه وَعَلَيْكَ سميعاً، وأخبرنا بصفة السمع له، والبصر، والقوة، والقدرة، والكلام، والاستواء، والرحمة، والغضب، والرضا، وأشبه ذلك، وأثبت هذه الأشياء للمخلوق فيما يناسبه منها، فدلّ على أن الاشتراك في اللفظ وفي بعض المعنى ليس هو

التمثيل الممتنع ؛ لأن كلام الله ﷻ حق ، وبعضه يفسر بعضاً ، فنفي المماثلة في آية سورة الشورى : ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ ﴾ [الشورى : ١١١] ، وأثبت اشتراكاً في الصفة ، وإذا قلت : اشتراكاً ، ليس معنى ذلك أنها من الأسماء المشتركة في الصفات ، لكن أثبت اشتراكاً في الوصف ، يعني : شركة فيه ، فالإنسان له ملك والله ﷻ له الملك ، والإنسان له سمع والله ﷻ له سمع ، والإنسان له بصر والله ﷻ له بصر ، وهذا الإثبات فيه قدر من المشابهة لكنها مشابهة في أصل المعنى ، وليست مشابهة في تمام المعنى ولا في الكيفية ، فتحصل من ذلك أن المشابهة ثلاثة أقسام :

الأول : مشابهة في الكيفية ، وهذا ممتنع .

الثاني : مشابهة في تمام الاتصاف ودلالة الألفاظ على المعنى بكمالها ، وهذا ممتنع أيضاً .

الثالث : مشابهة في أصل معنى الصفة وهو مطلق المعنى ، وهذا ليس بمنفي .

ولهذا لفظ التمثيل ونفي التمثيل والمثلية صار شرعياً ؛ لأنه واضح ودلالته غير مجملة ، وأما لفظ المشابهة فإن دلالة مجمله ولم يأت نفيه ، ونحن نقول : إن الله ﷻ لا يماثل شيء ، ولا يشابهه شيء ﷻ . ونعني بقولنا : لا يشابهه شيء معنى المماثلة في الكيفية ، أو المماثلة في تمام الاتصاف بالصفة ، وتمام دلالة اللفظ على تمام معناه .

ولهذا فإننا نقول في الصفات هنا، كما قال: (وَمِنْ غَيْرِ تَكْيِيفٍ وَلَا تَمَثِيلٍ) وإذا قيل: (ومن غير تشبيه) فإنهم يريدون بالتشبيه التمثيل، وهذا مستعمل عند العلماء أنهم ينفون التشبيه ويريدون به التمثيل.

ثم قال رحمه الله في وصف أهل السنة والجماعة: (فَلَا يَنْفُونَ عَنْهُ مَا وَصَفَ بِهِ نَفْسَهُ، وَلَا يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ)، يعني: لا ينفون عنه ما وصف به نفسه؛ كما نفى عنه الصفات التي وصف بها نفسه طوائف الضلال من الجهمية والمعتزلة والرافضة والكلابية والأشعرية والماتريدية ونحو ذلك، فإن كل طائفة من هؤلاء نفت عن الله ﻋَﻠَﻴْهِ السَّلَام إما جميع الصفات وإما بعض الصفات، والذين ينفون عن الله ﻋَﻠَﻴْهِ السَّلَام ما وصف به نفسه إما أن يكونوا من الذين ينفون أكثر الصفات، وهؤلاء يقال لهم: نفاة الصفات؛ كالجهمية والمعتزلة، وإما أن يثبتوا منها سبعا أو عشرين أو ثمانين؛ كحال الماتريدية، وهؤلاء قد يقال في حقهم: الصفاتية؛ لأنهم يثبتون من الصفات أكثر مما أثبت أصولهم وهم المعتزلة والجهمية، فالكلابية تثبت من الصفات أكثر مما أثبت المعتزلة، وكذلك الأشاعرة والماتريدية، ولهذا قد يقال لهؤلاء: الصفاتية في مقابلة النفاة؛ كما يذكر ذلك كثير من علماء أهل السنة، ومنهم شيخ الإسلام رحمه الله.

وهؤلاء جميعاً سواء كانوا من النفاة أم كانوا من الصفاتية ينفون عن الله ﻋَﻠَﻴْهِ السَّلَام ما وصف به نفسه، وهذا النفي قد يكون نفياً للصفة

بالكلية ، وقد يكون نفياً لمعناها بتأويلها في غير معناها ، وبحمل الظاهر فيها على غير ما دلت عليه ظاهر النصوص .

فهؤلاء ينفون ، يعني : أن مآل حالهم النفي ، سواء نفوه أصلاً أو نفوا معناه الذي دل عليه الظاهر ، فالذين نفوا أن الله ﷻ متصف بالرحمة اللاتقة به هؤلاء نفوا الرحمة ولو قالوا : إن معنى الرحمة إرادة الإحسان ونثبت الرحمة بتأويل ، وأما أهل السنة والجماعة فإنهم يثبتون المعاني التي اشتملت عليها ألفاظ الصفات على ما يليق بالله ﷻ على قاعدة قوله : ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ ﴾ [الشورى : ١١] ، فيثبتون اللفظ وما فيه من الصفة ، ويثبتون ويوقنون ويؤمنون بما دل عليه اللفظ من الصفة ، ويعلمون أصل معنى هذه الصفة لأنها بلسان عربي مبين ، ثم هم مع ذلك - أعني أهل السنة والجماعة - يقطعون الطمع عن إدراك الكنه وعن إدراك الكيفية ، يعني : عن إدراك كل المعنى وعن إدراك الكيفية ، فإذا أهل السنة لا ينفون عن الله ﷻ ما وصف به نفسه ، بل يثبتون لله ﷻ ما وصف به نفسه ، وما وصفه به رسوله ﷺ .

قال ﷻ بعد ذلك : (وَلَا يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ) ؛ لأن الذين يحرفون الكلم عن مواضعه هم اليهود ؛ كما وصف الله ﷻ طوائف اليهود بقوله ﷻ : ﴿ مِنْ الَّذِينَ هَادُوا يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ ﴾

[النساء: ٤٦]، ومعنى تحريف الكلم عن مواضعه بحمله على غير ما دل عليه. والتحريف قد سبق بيان أنه نوعان^(١):

تحريف في اللفظ: إما بزيادة أو نقصان أو بتغيير حركة إعرابية أو بغير تغيير حركة إعرابية.

وتحريف في المعنى: يكون بتغيير معنى الكلمة عن معناها المعروف في لغة العرب

وقوله: ﴿يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ﴾ يعني به الكلمات الشرعية الدينية التي هي في باب الأخبار عن الله ﷻ، وقد بينا فيما سبق أن تحريف الكلم عن مواضعه قد يكون كفرًا، وقد يكون كبيرة، وقد يكون معصية، وقد يكون خطأ يُعذر فيه صاحبه، فهو إذا أقسام فليس كل تحريف كفرًا، وتفصيل هذا وأمثله تأتي في مواضعها في الرسالة - إن شاء الله تعالى -.

وَلَا يُلْحَدُونَ فِي أَسْمَاءِ اللَّهِ وَآيَاتِهِ، وَلَا يُكَيِّفُونَ وَلَا يُمَثِّلُونَ صِفَاتِهِ
بِصِفَاتِ خَلْقِهِ؛ لِأَنَّهُ سُبْحَانَهُ: لَا سَمِيَّ لَهُ، وَلَا كُفْءَ لَهُ، وَلَا نِدَّ لَهُ.
وَلَا يُقَاسُ بِخَلْقِهِ ﷻ؛ فَإِنَّهُ - سُبْحَانَهُ - أَعْلَمُ بِنَفْسِهِ وَبِغَيْرِهِ،
وَأَصْدَقُ قِيلًا، وَأَحْسَنُ حَلِيلًا مِنْ خَلْقِهِ.

الشرح:

قال: (وَلَا يُلْحَدُونَ فِي أَسْمَاءِ اللَّهِ وَآيَاتِهِ)، والإلحاد في أسماء الله
ﷻ الميل بها والعدول بها عن حقائقها وعما يليق بها.
وأصله في اللغة^(١): من لحد وألحد إذا مال، ألحد فلان في الطريق
أي مال في الطريق؛ ولهذا سمي لحد القبر لحدًا لأنه مائل عن سمت
الحفر، فالإلحاد الميل، والمألحد المائل عن الحق إلى غيره، وفي
الاصطلاح: الملحد هو من مال عن الإيمان إلى الكفر.

قال: (وَلَا يُلْحَدُونَ فِي أَسْمَاءِ اللَّهِ وَآيَاتِهِ)، يعني: أن أهل السنة
والجماعة يؤمنون بأسماء الله وما اشتملت عليه الآيات من الأسماء
والصفات، ولا يميلونها ولا يخرجون بها عن حقائقها اللائقة بها؛ إذ أن

(١) انظر: النهاية في غريب الأثر (٤/٢٣٦)، ولسان العرب (٣/٣٨٩)، ومختار الصحاح
(ص ٢٤٧).

صراط الأسماء الحسنی وصراط الآيات المستقیم أن يؤخذ بها بما دلت عليه ألفاظها من المعاني ، ويثبت ذلك لله ﷻ .

فإذا حُرِّف ذلك فإن هذا من الإلحاد ، بمعنى : أنه إذا نفى صفة أو نفى اسماً من أسماء الله فإن هذا من جنس الإلحاد في أسمائه وصفاته ، وقد قال الله ﷻ في محكم كتابه : ﴿ وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا وَذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ ﴾ [الأعراف: ١٨٠] ، يعني : يميلون بها عما يليق بها.

وهذا الإلحاد قد يكون :

- بصرفها عن ظواهرها التي دلت عليه.
- أو بترك التعبد بها.
- أو بتحريفها.

فالمشركون سموا العزى من العزيز وهذا إلحاد ، وسموا اللات من الله أو من الإله وهذا من الإلحاد ، وسموا مناة من المنان - كما هي بعض الروايات^(١) - وهذا كله من الإلحاد ، وترك دعاء الله ﷻ بأسمائه من الإلحاد. ومراده هنا نوع من ذلك الإلحاد ، وهو : صرفها عن معانيها

(١) أخرج الطبري في تفسيره (١٣٣/٩) بسنده عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال في قوله تعالى : ﴿ وَذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ ﴾ : «إلحاد الملحدين أن دعوا اللات في أسماء الله» ا. هـ. وروى عن مجاهد أنه قال : «اشتقوا العزى من العزيز ، واشتقوا اللات من الله» ا. هـ.

اللائقة بها ؛ لأنه ميل بها وعدول عن اللائق بها ، والواجب أن يُسلك في الأسماء والصفات وآيات الله ﷻ ما يليق بها لا أن يُمال عما يليق بها ، ويعدل عن حقائقها التي تليق بالله ﷻ .

قال هنا : (وَلَا يُكَيَّفُونَ وَلَا يُمَثِّلُونَ صِفَاتِهِ بِصِفَاتِ خَلْقِهِ) التكييف

مر معنا معناه ، وكذلك التمثيل مر معنا معناه .

إذا أهل السنة والجماعة تميزوا عن سواهم بهذه الخصائص :

أنهم يشبِّهون الله ﷻ ما أثبتته لنفسه ، ولا ينفون عن الله ﷻ ما وصف به نفسه ، ولا ينفون عن الله ﷻ ما أثبتته لنفسه ، ولا ينفون عن الله ﷻ ما وصف به نفسه ؛ لأن سبيلهم ليس هو سبيل الزائغين الضالين المغضوب عليهم الذين يحرفون الكلم عن مواضعه من الذين شابهوا اليهود ، أو الذين يلحدون في أسماء الله وآياته الذين شابهوا المشركين ، وإنما يؤمنون بالأسماء والصفات على حقائقها اللائقة بالله ﷻ (١) .

(١) قال ابن القيم رحمه الله في نونيته :

| | |
|--|--|
| لَسْنَا نُشَبِّهُ وَصْفَهُ بِصِفَاتِنَا | إِنَّ الْمَشَبَّهَ عَابِدُ الْأَوْثَانِ |
| كَلَّا وَلَا نُخْلِصُهُ مِنْ أَوْصَافِهِ | إِنَّ الْمُعْطَّلَ عَابِدُ الْبُهْتَانِ |
| مَنْ مَثَّلَ اللَّهَ الْعَظِيمَ بِخَلْقِهِ | فَهُوَ النَّسِيبُ لِمُشْرِكٍ نَصْرَانِي |
| أَوْ عَطَّلَ الرَّحْمَنَ مِنْ أَوْصَافِهِ | فَهُوَ الْكَفُورُ وَلَيْسَ ذَا إِيْمَانِ |

انظر : النونية بشرح ابن عيسى (٢/٢١٢) .

ثم بيّن العلة في ذلك فقال: (لأنه سبحانه: لا سمي له، ولا كُفء له، ولا ند له. ولا يُقاسُ بخلقه ﷻ)، فهذا تعليل لما سبق، لم لم ينف أهل السنة والجماعة عن الله ﷻ ما وصف به نفسه؟ قال: (لأنه سبحانه: لا سمي له، ولا كُفء له)، فإن كان ظاهر المعنى قد يقتضي المشابهة إلا أن إثبات الأسماء والصفات لله ﷻ إثبات للفظ وإثبات للمعنى الذي دل عليه اللفظ على ما يليق بالله ﷻ. وأما الاشتراك في بعض المعنى فإن هذا لا ينفيه أهل السنة والجماعة؛ لأن الله ﷻ هو الذي وصف نفسه بذلك؛ كما سيأتي من قوله: (فإنه - سبحانه - أعلم بنفسه وبغيره)، فهو ﷻ الذي سمي نفسه السميع، وسمى المخلوق بالسميع، وبين السميع والسميع قدر مشترك من المعنى، وهذا المعنى هو أصل السمع، والسمع الذي في المخلوق يناسب ذاته، والسمع الذي لله ﷻ يناسب ذاته، وهذا على أصل القاعدة المقررة، وهي: «أن القول في الصفات كالقول في الذات يُحتذى فيه حذوه وينهج فيه منهاجه»^(١)؛ لأن كل صفة تناسب الموصوف، فسمع المخلوق يناسب ذاته، وسمع الله ﷻ يناسب ذاته، وما بين الصفتين من القدر المشترك هذا هو ما

(١) انظر: معالم السنن للخطابي (١٢٢/٧)، والرسالة التدمرية لشيخ الإسلام ابن تيمية - الأصل الأول، والعلو للذهبي (ص ٢٣٦)، وفتح الباري (٣٧٣/١٣)، وبيان تلبيس الجهمية (٣٩/١)، والصواعق المرسلة (٢٢٩/١).

يجمعهما في أصل اللغة في المعنى العام، أما المناسبة للذات فهي خارج الأصل العام، والله ﷻ له من الصفات أكملها، وله من كل صفة كمال أكمل تلك الصفة وأعظمها وأشملها أثرًا وأعمها متعلقًا، وهذا لا يعني بحال المماثلة، وإنما القدر المشترك في أصل المعنى هذا لا ينفيه أهل السنة؛ لأن الله ﷻ أنزل القرآن بلسان عربي مبين، ومعنى ذلك أن الكلمات التي فيها ذكر الأسماء والصفات أنها تفهم باللغة، وهذا سيأتي تفصيله - إن شاء الله تعالى -.

قال: **(لأنه سبحانه: لا سمي له)** وتنزيهه ﷻ بالتسبيح يعني: نفي أن يكون ثم مماثل له ﷻ، فمعنى **(سبحانه)**: تنزيهاً لله ﷻ عن أن يماثله شيء، أو عن النقائص جميعاً، وسيأتي - إن شاء الله - مزيد تفصيل في معنى **(سبحانه)** عند بيان معنى قوله ﷻ: **(سُبْحَنَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ)** [الصفافات: ١٨٠].

قال: **(لا سمي له، ولا كُفء له، ولا ند له)** هذه الألفاظ الثلاثة - السمي، والكفء، والند - جاءت في القرآن وهي متقاربة المعنى، قال ﷻ: **(هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا)** [مريم: ٦٥]، وقال ﷻ: **(وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ)** [الإخلاص: ٤]، وقال ﷻ: **(وَمِنَ النَّاسِ مَن يَتَّخِذُ مِن دُونِ اللَّهِ أَندَادًا)** [البقرة: ١٦٥]. وفي قوله ﷻ: **(هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا)** إنكار أن يكون له سمي؛ لأن الاستفهام إذا أتى بعده جملة يُراد إبطالها

فإنه يكون للإنكار، وإذا أتى بعده جملة يُراد إثباتها صار الاستفهام للتوبيخ أو للحث أو نحو ذلك من المعاني المقررة في علم العربية. فلا يُعلم له سمي ﷺ، فليس أحدٌ من خلقه ﷻ يعلم له سميًا، والسمي: هو المثل والشبيه والنظير؛ كما فسرهما ابن عباس ﷺ وغيره^(١)، وكذلك الند: هو المثل والنظير؛ كما ذكر ذلك ابن جرير عند قوله ﷺ: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَتَّخِذُ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَندَادًا﴾، قال: «الأنداد جمع ند، والند هو العدل والمثل، وكل شيء كان نظيرًا لشيء وشبيهًا فهو له ند»، واستشهد لذلك بقول حسان بن ثابت ﷺ: ^(٢)
أَتَهْجُوهُ وَلَسْتَ لَهُ بِكُفٍ فَشَرُّكُمْ لِخَيْرِكُمْ أَلْفِدَاءُ

(١) انظر: تفسير الطبري (١٠٦/١٦)، وشعب الإيمان للبيهقي (١٤٣/١)، وتفسير ابن كثير (١١٣/٣)، وفتح الباري (٤٦٨/٦)، والدر المنثور (٥٣١/٥). وقال ابن الجوزي في زاد المسير (٢٥١/٥): «وفي معنى ﴿هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا﴾ ثلاثة أقوال: أحدها: مثلًا وشبهًا، رواه ابن أبي طلحة عن ابن عباس، وبه قال سعيد بن جبير ومجاهد وقتادة.

والثاني: هل تعلم أحدًا يُسمى الله غيره، رواه عطاء عن ابن عباس.

والثالث: هل تعلم أحدًا يستحق أن يُقال له خالق وقادر إلا هو، قاله الزجاج. اهـ.

(٢) انظر: مسند أبي يعلى (١٠٣/٨)، والاستيعاب لابن عبد البر (٣٤٣/١)، وتاريخ بغداد (١٣٥/٤)، وسير أعلام النبلاء (٥١٥/٢)، ونزهة الحفاظ (١٠٩/١)، وتروى أيضًا: «أَتَشْتَمُهُ وَلَسْتَ لَهُ بِكُفٍ». انظر: تفسير الطبري (٨٨/١٨).

وتروى: أتَهْجُوهُ وَلَسْتُ لَهُ بِنْدٌ.^(١)

فهذا الند والكفاء والمثيل والسمي. هذه كلها لا ترادف بينها، لكن معانيها متقاربة، وسيأتي - إن شاء الله تعالى - بيان معانيها عند الآيات التي سيوردها شيخ الإسلام رحمته الله.

قال: (وَلَا يُقَاسُ بِخَلْقِهِ ﷻ) هذه الكلمة من شيخ الإسلام إبطال لأصل أصله الجهمية والمعتزلة، يعني: أصّله أهل الكلام وأهل البدع الذين شقوا صف الجماعة في باب الأسماء والصفات، بل وفي باب القدر، قالوا: إن الله ﷻ يقاس بخلقه. ما معنى القياس هاهنا؟ يعني: أنه ما نفته العقول نفيناه، وما أثبتته العقول أثبتناه، وبناء على هذا نفوا عن الله ﷻ أكثر الصفات الذاتية، وقالوا: إن إثبات الوجه لله ﷻ يقتضي التجسيم، والعقل ينفي أن يتصف الله ﷻ بهذا، وأن الوجه أبعاض وأجزاء، والله ﷻ ليس على ذلك. وقالوا: إن الله ﷻ لا يتصف بأن له يدين، وذلك لأن اليد جارحة. ما الدليل؟ الجواب: القياس العقلي. وهكذا في سائر الصفات. وأهل السنة قد أثبتوا ما أثبتته القرآن من القياس - وسيأتي ذلك في موضعه - لكن ليس هو كل أنواع القياس.

(١) انظر: تفسير الطبري (١/١٦٣).

قال هنا: (وَلَا يُقَاسُ بِخَلْقِهِ)، يعني: في جميع الصفات التي اتصف الله ﷻ بها، فإنما نثبتها مع قطع القياس وقطع المماثلة مع الخلق، فنحن نثبت لله ﷻ الوجه وليس وجه الله ﷻ كوجه مخلوق من مخلوقاته، ونثبت لله ﷻ يدين وليس يدين اليدين الله ﷻ كيدي بعض مخلوقاته، ونثبت لله ﷻ العينين وليس العينان لله ﷻ كعيني بعض مخلوقاته، وهكذا نثبت لله ﷻ استواء يليق بجلاله وليس استواءه كاستواء خلقه، ونثبت لله ﷻ النزول، كما أخبر النبي ﷺ عن ربه ﷻ وليس نزول الرحمن ﷻ كنزول خلقه، وهذا كله على هذه القاعدة: «أنه سبحانه لا يقاس بخلق»، وإنما - كما ذكرنا من القاعدة - «أن القول في الصفات كالقول في الذات»، فكما أن الله ﷻ لا يماثله ولا يشبهه شيء من الذوات، فكذلك أسماؤه في عموم معناها، وكنه اتصاف الله ﷻ بها، وكيفية الاتصاف وأثر ذلك.

والأسماء كذلك لا تُقاس بخلق الله ﷻ في أسمائهم، إلى غير ذلك من الأصول العظيمة. ثم ذكر تعليلاً آخر للاتباع، فقال ﷻ: (فَإِنَّهُ - سُبْحَانَهُ - أَعْلَمُ بِنَفْسِهِ وَبِغَيْرِهِ)، لِمَ اتبعنا على هذا الوجه من التسليم، وَلِمَ لَمْ ندخل في هذا الأمر بالقياس وبالعقل وبما أصله طوائف من يسميهم أولئك الحكماء؟ الجواب: لأن الله ﷻ هو الذي وصف نفسه بذلك، وهو ﷻ أعلم بنفسه وبغيره.

هل تعلمون ذلك منه ، هل تعلمون كيف اتصف الله بصفاته ، هل يعلم
المبتدعة والمؤولة والمحرفة كل المعنى الذي تحمله الصفة ؟
الجواب : لا .

وإذا كان كذلك بطلت دعوى المجاز ، وبطلت دعوى التأويل الذي
يصرف الألفاظ عن ظاهرها ، فإن الله ﷻ أعلم بنفسه ، وهذا الباب -
باب الأسماء والصفات - أعظم الأبواب التي يدخل منها الإيمان إلى
القلب . وإذا كان كذلك فالله ﷻ لا يُبين للعباد من ذلك إلا ما فيه
نفعهم ، ولو جاءت ألفاظ في الأسماء والصفات وفي الآيات
والأحاديث ، ولا يُراد ظاهرها من ذلك ، لوقع عند الناس الاشتباه في
هذا الأصل العظيم - وهو الإيمان بالله - لأن الله ﷻ إنما خضع له العباد ،
وذلوا له ، وعبدوه ، وأحبوه ، ورجبوا إليه ، ورهبوا منه ، وخافوه ،
ورجوه ، كل ذلك لشهودهم آثار أسمائه وصفاته ، ولإيمانهم بأسمائه
ﷻ وصفاته ، ونعوت جلاله وأنواع توحيده ، فإنهم ما رأوا ذاته ﷻ
وإنما علموه ﷻ بما علموا من الأسماء والصفات .

وإذا كان كذلك كان محالاً أن يبقى هذا الباب ملتبساً على الخلق ،
أو تُذكر فيها ألفاظ يمكن فيها الاجتهاد ؛ كآليات والأحاديث التي فيها
أحكام فقهية التي تحتل أكثر من معنى في بعضها .

أما في باب الأسماء والصفات فمحال أن يبقى فيه اللفظ محتملاً ؛
وذلك لأنه لا مدخل فيه للاجتهاد ، ولو كان فيه مدخل للاجتهاد

فمعنى ذلك أن فيه سبيلاً لإضلال الناس ، والله ﷻ إنما عرّف العباد بأسمائه وصفاته ، وأعلمهم بذلك ليكونوا في هذا الأصل العظيم على يقين ، وعلى ثبات ، وعلى إدراك تام لصفاته ﷻ وما دلت عليه من المعان ؛ وبهذا تخضع قلوبهم له ، وتذل قلوبهم له ، وتألّه ﷻ محبة وانقياداً وتعظيماً .

قال هنا : (فَائُهُ - سُبْحَانَهُ - أَعْلَمُ بِنَفْسِهِ وَبِغَيْرِهِ ، وَأَصْدَقُ قِيلاً ، وَأَحْسَنُ حَدِيثًا مِنْ خَلْقِهِ) ، والعطف هنا في قوله : (وَبِغَيْرِهِ) مهم ؛ لأن أولئك النفاة قاسوه ﷻ بخلقه ، والقياس ممتنع ؛ لأن الله أعلم بنفسه فيما وصف به نفسه ، وأعلم بغيره الذين وصفهم بصفات يشتركون في ألفاظها مع صفات الله ﷻ ، ويشتركون في جزء المعنى مع صفات الله وأسمائه ﷻ ، فهو أعلم بنفسه وما يصلح له وما يليق به ﷻ ، وأعلم بخلقه وما يصلح لهم وما يليق بهم ، وهو ﷻ وصف نفسه بالصفات ووصف خلقه ، وسمى نفسه بالأسماء وسمى خلقه ، وهو أعلم بنفسه وبخلقه ، فلو كان مجال القياس وارداً - كما ادعوه - ولو كانت الشبهة ووقوع التمثيل والتجسيم - كما ادعوه - وارداً ، لكان في هذا إلباساً على متلقي هذا الدين ومتلقي القرآن ليؤمن به ، والله ﷻ وصف آياته بأنها صدق وعدل ، فقال الله ﷻ : ﴿ وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا ﴾

[الأنعام: ١١٥]، وفي القراءة الأخرى: ﴿وَوَعَدْتُ كَلِمَاتُ رَبِّكَ﴾^(١)، فهي صدق في الأخبار، وعدل في الأحكام، فلما كان ﷺ أعلم بنفسه وبغيره - يعني بخلقه - فإنه يُتلقى ما سُمي به نفسه وما وصف به نفسه بالتسليم العظيم؛ لأنه لا أحد أعلم بالله من الله، ولا أحد أعلم بالله من خلقه من رسول الله ﷺ.

قال بعده: (وَأَصْدَقُ قِيلاً، وَأَحْسَنُ حَدِيثًا مِنْ خَلْقِهِ)؛ كما قال ﷺ: ﴿وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ اللَّهِ قِيلاً﴾ [النساء: ١٢٢]، وقال: ﴿وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ اللَّهِ حَدِيثًا﴾ [النساء: ٨٧]، فالله ﷻ لا أحد أصدق منه قِيلاً، بل هو ﷻ الذي كلماته صدق في أخباره، إذا أخبر عن نفسه فهو صدق وحق، وإذا أخبر عن أسمائه فهو صدق وحق، وإذا أخبر عن صفاته فهو صدق وحق.

وإذا كان كذلك فمعنى ذلك أن دعاوى أولئك كلها باطلة.

(١) قرأ نافع وابن عامر ﴿وَوَعَدْتُ كَلِمَاتُ رَبِّكَ﴾ بالألف على الجمع، وقرأ الباقون ﴿وَوَعَدْتُ﴾ وحجتهم أنها تُجمع سائر الكلمات وتقع مفردة على الكثرة، فإذا كان ذلك كذلك استغني بها عن الجمع؛ كما تقول: يعجبني قيامكم وعودكم. انظر: إبراز المعاني من حرز الأمان في القراءات السبع (٢/ ٤٥٧)، وحجة القراءات (٦٢٧)، والسبعة في القراءات (ص ٢٦٦)، وإتحاف فضلاء البشر في القراءات الأربعة عشر (ص ٢٧٢).

ثُمَّ رُسُلُهُ صَادِقُونَ مُصَدِّقُونَ، بِخِلَافِ الَّذِينَ يَقُولُونَ عَلَيْهِ مَا لَا يَعْلَمُونَ؛ وَلِهَذَا قَالَ: ﴿سُبْحَنَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾ (١٨٠) وَسَلِّمَ عَلَى الْمُرْسَلِينَ (١٨١) وَلِحَدِّثِ اللَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴿ذَانِ صِفَاتٍ: ١٨٠ - ١٨٢، فَسَبِّحْ نَفْسَهُ عَمَّا وَصَفَهُ بِهِ الْمُخَالِفُونَ لِلرُّسُلِ، وَسَلِّمَ عَلَى الْمُرْسَلِينَ؛ لِسَلَامَةِ مَا قَالُوهُ مِنَ النِّقْصِ وَالْعَيْبِ.

الشرح:

قال ﷺ: (ثُمَّ رُسُلُهُ صَادِقُونَ مُصَدِّقُونَ) الرسل: جمع رسول، وهم الذين أوحى إليهم بكتاب وأمروا بتبليغه إلى قوم مخالفين؛ كما سبق بيانه في أول هذه الرسالة^(١).

(صَادِقُونَ): جمع صادق، والصادق اسم لمن قام به الصدق، والصدق مطابقة الخبر للواقع؛ كما قيل: «الصدق: أن يطابق الواقع ما تقوله»^(٢)، فإذا طابق الواقع ما تقوله فهذا هو الصدق، وإذا خالف الواقع ما تقوله فإن هذا يُعد كذباً، سواء كان خطأً أو كان متعمداً، هذا في الاصطلاح.

(١) راجع (ص ٥٨ وما بعدها).

(٢) انظر: التعاريف للمناوي (ص ٤٥٠)، ولسان العرب (١٠/١٩٣ - ١٩٧).

ورسل الله ﷻ صادقون، يعني: قام بهم الصدق، فلم يخبروا بشيء من أسماء الله ﷻ وصفاته ولا من دينه إلا وقد طابق الواقع، فهم لم يذكروا شيئاً عن الله ﷻ لم يطابق الواقع، بل ما وصفوا الله ﷻ به هذا يطابق الحال، وقد صف الرسل ربهم ﷻ بأنه استوى على العرش، فذكر موسى لفرعون أن ربه هو الأعلى، فقال فرعون: ﴿يَنْهَكُنْ أَبْنِي﴾

صَرَخًا لَعَلِّي أَبْلُغُ الْأَسْبَابَ ﴿٣٦﴾ أَسْبَابَ السَّمَوَاتِ فَأَطَّلِعَ إِلَى إِلَهِ مُوسَى ﴿٣٧﴾

[غافر: ٣٦، ٣٧]، فهذا العلو نفاء فرعون، ورسل الله مجمعون على إرشاد الناس وتبيين تلك الصفة لهم، فهو ﷻ له الصفات، وقد أخبر رسله بما له من الصفات، ورسله أخبروا الخلق بذلك وهم صادقون في ذلك، فمن نفى صفة فقد كَذَّبَ الرسول - هذا حقيقة حاله - لكن قد يكون التكذيب له وجه من العذر فلا يكون كافراً بذلك.

فقوله: (مُصَدِّقُونَ)، كما قال ابن مسعود رضي الله عنه في الحديث المشهور: «أخبرني الصادق المصدوق: إِنَّ أَحَدَكُمْ يُجْمَعُ خَلْقُهُ فِي بَطْنِ أُمِّهِ...»^(١) الحديث.

قال هنا: (بِخِلَافِ الَّذِينَ يَقُولُونَ عَلَيْهِ مَا لَا يَعْلَمُونَ)، فالقول على الله بلا علم حرام، سواء أكان القول في الأسماء والصفات - في

(١) أخرجه البخاري (٣٢٠٨، ٣٣٣٢)، ومسلم (٢٦٤٣).

العقائء - أو فف الأحكام العملفة؁ فعنفف : سواء أكان فف الأحكام الخبرفة الفف هف العقائء؁ أو فف الحلال والحرام وهف الأحكام العملفة.
فالقول على الله بلا علم أشء المحرمات ؛ ولهذا ففرع عنه كل ضلال؁ وقء ذكر الله ﷻ ففرمه فف عءة آفات فف كتابه ﷻ .
من هم الذفن قالوا على الله ما لا فعلمون ؟

الجواب : قالها كل مخالف للرسل؁ ففان مشركف العرب - مثلاً - وصفوا الله ﷻ بمخلاف ما قاله الرسل؁ ومخلاف ما قاله النبف ﷺ؁ وأخبروا عن أسماء الله ﷻ بمخلاف ما جاءت به الرسل؁ وعن صفات الله ﷻ بمخلاف ما جاءت به الرسل؁ بل أثبتوا لله ﷻ صفات ونفوا أسماء بما عنءهم؁ فقال الله ﷻ عنهم : ﴿ وَهُمْ يَكْفُرُونَ بِالرَّحْمَنِ ﴾ [الرعد : ٣٠]؁ وهذا قول على الله بلا علم؁ وقال عن الفهوء : ﴿ لَقَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ فَقِيرٌ وَنَحْنُ أَغْنِيكَ ﴾ [آل عمران : ١٨١]؁ وأخبرأنهم قالوا : ﴿ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ ﴾ [المائءة : ٦٤] وهذا كله فف باب الأسماء والصفات؁ قالوا على الله ما لا فعلمون به.

فورث هذا القول منهم طوائف الضلال؁ فالجهمفة ومن ففرع عنهم من المعتزلة والأشاعرة والماترفءفة وأشباه هؤلاء؁ كل طائفة من هؤلاء أثبت لله أسماء ونفت صفات من عقولهم ومن آرائهم بلا ءفل؁ فجعلوا من أسماء الله ﷻ وصفاته : الصفات السللفة.

والمعتزلة - بل الجهمية قبلهم - نفوا أن يكون لله ﷻ أسماء فيها صفات ، فيفسر الجهمية الأسماء بمخلوقات منفصلة ، والمعتزلة يفسرون الأسماء بالذات التي ليس فيها صفة ، فيجعلون دلالة السميع هي دلالة العليم هي دلالة البصير ؛ دلالة على الذات بدون المعنى ، فتكون عندهم من قبيل المترادف المحض ؛ لأنها دالة على ذات بلا معنى ، وهذا كله قول على الله ﷻ بلا علم.

وهذه لا شك جمل من الكلام وعرض عام سيأتي تفصيله بدقته وبتحريراته في مواضعه من هذه الرسالة - إن شاء الله تعالى ..

قال هنا : (لهذا قال ﷺ : ﴿ سُبْحَنَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ ﴾ ١٨٠) وَسَلَامٌ عَلَى الْمُرْسَلِينَ ﴿ ١٨١ ﴾ وَالْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴿ ١٨٢ ﴾ [الصفات : ١٨٠ - ١٨٢] ، فَسَبَّحَ نَفْسَهُ عَمَّا وَصَفَهُ بِهِ الْمُخَالِفُونَ لِلرُّسُلِ) ، وقوله ﷺ : ﴿ سُبْحَنَ رَبِّكَ ﴾ ﴿ سُبْحَنَ ﴾ هذا مفعول مطلق ، يعني : أسبح سبحانه ، وأصله في اللغة : الإبعاد ، يقولون : سبحان فلان من كذا ، يعني : بعد فلان من كذا ، وقد قال الأعشى (١) : (٢)

أَقُولُ لَمَّا جَاءَنِي فَخْرُهُ سُبْحَانَ مَنْ عُلِّمَهُ الْفَاخِرُ

(١) سبقت ترجمته ، راجع (ص ٦٤).

(٢) انظر : أساس البلاغة (٢/٢٨٢) ، وصبح الأعشى في صناعة الإنشا (١/٤٤٤).

فسبحان من علقة، يعني: بعيد جداً أن يكون لعلقة من يفخر به،
وتسبيح الله (سبحان الله) معناه: تنزيه الله عن كل نقص وعيب وسوء،
وموارده في الكتاب والسنة خمسة:

الأول: تنزيه الله ﷻ عن الشريك في الربوبية؛ كما ادعاه
الملحدون.

الثاني: تنزيه الله ﷻ عن الشريك في الألوهية؛ كما ادعاه
المشركون.

الثالث: تنزيه الله ﷻ في أسمائه وصفاته أن تسلب معانيها اللائقة
بها، وتنزيه الله ﷻ في أسمائه وصفاته عن مماثلة المخلوقين لها.

الرابع: تنزيه الله ﷻ في أمره الكوني وقدره الكوني عن أن يكون
بلا حكمة أو أن يكون عبثاً؛ كما ادعاه من قال: خلقنا الله عبثاً. ومن
نفوا الحكمة في الخلق والإيجاد وتقدير الأشياء.

الخامس: تنزيه الله ﷻ في شرعه وأمره الديني عن النقص وعن
منافاة الحكمة، فالله ﷻ ينزه نفسه بقوله: ﴿سُبْحَنَ رَبِّيَ﴾ [الصفات
: ١٨٠] يعني: تنزيهاً لله من كل سوء ادعاه المخالفون للرسول، وهم
ادعوا الشراكة له في الربوبية، فيُنزه الله ﷻ عن الشريك في الربوبية.

وإذا قلت في الركوع: سبحان ربي العظيم، معناه: تنزيهاً لله ربي
العظيم عن كل سوء ونقص في هذه الموارد الخمسة التي في الكتاب
والسنة: في الربوبية، والألوهية، والأسماء والصفات، وفي الأمر

الكوني والقدر، وفي الشرع.

قال هنا: ﴿سُبْحَنَ رَبِّكَ﴾ هنا الإضافة للتشريف أضاف الربوبية إلى النبي ﷺ لتشريفه بها في هذا المقام العظيم، وهذا يقتضي أن كلام النبي ﷺ عن ربه - الذي جحدته الجاحدون - هو الأكمل وهو الأليق بالله ﷻ.

ثم قال بعدها: ﴿رَبِّ الْعِزَّةِ﴾ [الصفات: ١٨٠] بمعنى صاحب العزة، وذو العزة، والمتصف بالعزة، والعزة صفة لله ﷻ ومن أسمائه العزيز، والعزيز هو الذي كملت له أوصاف العزة.

والعزة في الكتاب والسنة التي يتصف الله ﷻ بها جاءت على ثلاثة معانٍ:

الأول: العزة التي هي بمعنى الامتناع والغنى وعدم الحاجة؛ الامتناع عمن يغالب أو عمن يسيء، هذه كلها معنى واحد، والغنى عن الخلق.

الثاني: العزة بمعنى القهر والغلبة.

الثالث: العزة بمعنى القوة، يعني: القوة الخاصة التي لا يُقوى عليها، قوة لا يند عنها شيء.

وهذه هي المعاني الثلاث التي ذكرها ابن القيم في النونية حيث قال

في بيان معاني اسم الله العزيز^(١) :

وَهُوَ الْعَزِيزُ فَلَنْ يُرَامَ جَنَابُهُ أَلَيْ يُرَامُ جَنَابُ ذِي السُّلْطَانِ
وَهُوَ الْعَزِيزُ بِقُوَّةٍ هِيَ وَصْفُهُ فَالْعَزُ حِينَئِذٍ ثَلَاثُ مَعَانٍ
وَهِيَ الَّتِي كَمَلَتْ لَهُ سُبْحَانُهُ مِنْ كُلِّ وَجْهِ عَادِمِ النُّقْصَانِ

هنا ذكر معاني العزة الثلاثة :

الأول : قال : (وَهُوَ الْعَزِيزُ فَلَنْ يُرَامَ جَنَابُهُ) ، وهذه عزة الامتناع ،

وهي التي بمعنى الغنى التام والامتناع عن أن يضره أحد ؛ كما قال في الحديث القدسي : «إِنَّكُمْ لَنْ تَبْلُغُوا ضُرِّي فَتَضُرُونِي» ، وامتناع عن أن ينفعه أحد ؛ كما قال : «وَلَنْ تَبْلُغُوا نَفْعِي فَتَنْفَعُونِي»^(٢).

الثاني : قال : (وهو العزيز القاهر الغلاب) ، وهذه عزة القهر والغلبة ، لم (يغلبه شيء هذه صفتان).

الثالث : قال : (وَهُوَ الْعَزِيزُ بِقُوَّةٍ هِيَ وَصْفُهُ) ، وهذه القوة الكاملة

العظيمة التي لا يقوى عليها شيء ، فهذه تكون في الكتاب والسنة في فعلها من عَزَّ يَعَزُّ ، بالفتح ؛ كما قال ﷺ : ﴿فَعَزَّزْنَا بِشَالِي﴾ [يس : ١٤] ، يعني : قوينا وأيدنا بثالث ، وأما العزة بمعنى الامتناع فهذه قد يأتي فعلها مكسوراً عَزَّ يَعَزُّ ، وأما القهر والغلبة فيكون فعلها المضارع مضموماً عَزَّ

(١) انظر النونية بشرح ابن عيسى (٢/٢١٨).

(٢) أخرجه مسلم (٢٥٧٧) من حديث أبي ذر رضي الله عنه.

يَعَزُّ عِزَّةً، المصدر في الجميع عِزَّةٌ لكن في المضارع يختلف المعنى^(١)، هكذا قرره ابن القيم وغيره من العلماء، والقهر والغلبة هذه متعدية، والقوة هذه لازمة.

وبهذا الدليل يصح أن تقول لله ﷻ: رب الرحمة، ورب السمع، ورب البصر، ورب العزة، رب الجمال، ورب النور... ونحو ذلك، بمعنى: صاحب، يعني: المتصف بهذه.

قال: ﴿عَمَّا يَصِفُونَ﴾ [الصفات: ١٨٠]، يعني: عن الذي يصفون، والمفعول به الذي هو الضمير محذوف، يعني عن الذي يصفون الله ﷻ به.

ومن هم الواصفون الذين نزه الله ﷻ نفسه عن وصفهم؟

الجواب: هم الذين لم يستجيبوا للرسول، فقال ﷺ: ﴿وَسَأْتُمْ عَلَى

الرُّسُلَيْنِ﴾ [الصفات: ١٨١] وذلك لأن المرسلين أنزل الله ﷻ عليهم السلام، وهو ﷻ من أسمائه السلام، وهو الذي يعطي السلام، وهو الذي جعل الأنبياء والمرسلين أهل السلام.

والسلامة متبعضة:

• هناك سلامة في القول بصحته ومطابقته للواقع وسلامة في الفهم.

(١) انظر: لسان العرب (٥/٣٧٨، ٣٧٩)، ومختار الصحاح (ص ١٨٠).

- وسلامة في العبودية.
- وسلامة في الاعتقاد.
- وسلامة في التبليغ.

فجهات السلامة كثيرة، والله ﷻ أعطاها عباده المرسلين ؛ ولهذا قال هنا : ﴿ وَسَلِّمْ عَلَى الْمُرْسَلِينَ ﴾ [الصفات : ١٨١] وأفاد الإعطاء التعدية بـ ﴿ عَلَى ﴾ ، وفي قوله : ﴿ عَلَى ﴾ ما يفيد أن السلامة صارت عليهم وقد أحاطت بهم.

وهذا في هذا المقام ظاهر الفائدة ؛ لأن المرسلين وصفوا الله ﷻ بالصفات العلا ، وسموه بالأسماء الحسنى ، وفي هذه السورة - التي هي سورة الصفات - ذكر الله ﷻ عن المشركين أنهم استكبروا عن قول لا إله إلا الله ، فقال فيها : ﴿ إِنَّهُمْ كَانُوا إِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ يَسْتَكْبِرُونَ ﴾ (٣٥) وَيَقُولُونَ إِنَّا لَا نَدْرِكُكَ وَالْهَتَا الشَّاعِرُ يَجْتَنِمُ ﴾ [الصفات : ٣٥ ، ٣٦] ، وذكر في آخر السورة أنهم جعلوا الملائكة بنات لله ﷻ ، وهذا فيه وصف لله ﷻ ، والأنبياء والرسل لم يصفوا الله ﷻ بذلك ، بل هم سالمون مسلمون في أقوالهم وفي أعمالهم وفي تبليغهم ، ولهذا قال هنا : ﴿ وَسَلِّمْ عَلَى الْمُرْسَلِينَ ؛ لِسَلَامَةِ مَا قَالُوهُ مِنَ النُّقْصِ وَالْعَيْبِ ﴾ ، وهذا لا شك أنه واسع المعنى.

ثم قال : ﴿ وَالْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴾ [الصفات : ١٨٢] والحمد مر معنا

معانيه الكثيرة في أول هذه الرسالة، وقوله هنا: ﴿لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾، هذا فيه فائدة، وهي: أن هذه الآية دليل على أن الربوبية غير الألوهية؛ لأنه قال: ﴿وَالْحَمْدُ لِلَّهِ﴾ والمعتمد عندنا أن لفظ الجلالة (الله) مشتق، وعليه يكون مشتق من الألوهية؛ لأن الاشتقاق يكون من المصدر، والرب من الربوبية، والربوبية إذاً غير الألوهية.

وقد قال الإمام محمد بن عبد الوهاب^(١) رَحِمَهُ اللهُ: «إن اسم الرب والإله من الأسماء التي إذا اجتمعت افترقت، وإذا افترقت اجتمعت،

(١) هو الإمام المجدد الشيخ محمد بن عبد الوهاب بن سليمان بن علي بن أحمد بن راشد بن يزيد بن محمد بن يزيد بن مشرف، من بني تميم، ولد سنة خمس عشرة ومائة وألف بالعينة من بلاد نجد، تلمذ على كتب شيخ الإسلام ابن تيمية وتلميذه ابن القيم، وارتحل في طلب العلم، فأخذ عن علماء مكة والمدينة والأحساء والبصرة، وبدأ دعوته من حريملاء حيث كان والده قاضيًا فيها، ثم انتقل إلى العينة، ثم إلى الدرعية، فشرح الله صدر أمير الدرعية محمد بن سعود لنصرة الدعوة، وجلس الإمام المجدد للتدريس، وتوافد عليه الطلاب، وكتب الله له القبول في الأرض، وانتشرت دعوته لتشمل نجد وغيرها، له مؤلفات ورسائل عديدة في العقيدة وغيرها، منها: كتاب التوحيد، وكشف الشبهات، ومسائل الجاهلية، وأصول الإيمان، وثلاثة الأصول، وفضل الإسلام، وفضائل القرآن، ومختصر الإنصاف، ومختصر زاد المعاد، وغيرها كثير، توفي سنة ست ومائتين وألف. انظر: عنوان المجدد في تاريخ نجد (١/٣١ وما بعدها).

وذلك إما بدلالة اللفظ أو بدلالة التضمن واللزوم^(١).

قال: ﴿رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ [الصفات: ١٨٢]، العالمون جمع العالم، والعالم هو كل ما سوى الله ﷻ، وسمي عالمًا من العلامة؛ لأنه علامة على أنه مربوب، وأن له ربًا خالقه، أو من العلم؛ لأن به علم ما لله ﷻ من الحق والأسماء والصفات؛ كما قال أبو العتاهية^(٢):

وَفِي كُلِّ شَيْءٍ لَهُ آيَةٌ تَدُلُّ عَلَى أَنَّهُ وَاحِدٌ

(١) انظر: مؤلفات الإمام المجدد الشيخ محمد بن عبد الوهاب في العقيدة (ص ١٧)، والدرر السنية (٦٨/١)، والرسائل الشخصية - الرسالة الثانية (ص ١٧).

(٢) هو الشاعر المشهور إسماعيل بن القاسم بن سويد بن كيسان أبو إسحاق العنزي، المعروف بأبي العتاهية، ولد سنة ثلاثين ومائة، أصله من عين التمر وهي بليدة بالحجاز، ومنشؤه الكوفة، ثم سكن بغداد، وكان يقول في الغزل والمديح والهجاء، ثم تنسك وصار قوله في الوعظ والزهد، وأبو العتاهية لقب، توفي سنة ثلاث عشرة ومائتين. انظر: تاريخ بغداد (٢٥٠/٦)، وبغية الطلب في تاريخ حلب (١٧٤٩/٤)، والمنظم (٢٣٦/١٠)، ووفيات الأعيان (٢١٩/١)، والوفاء بالوفيات (١١١/٩)، والبداية والنهاية (٢٦٥/١٠)، والمستطرف في كل فن مستظرف (١٦/١).

وقال ابن القيم رحمه الله في نونيته:

وَإِذَا تَأَمَّلْتَ الْوُجُودَ رَأَيْتَهُ إِنْ لَمْ تَكُنْ مِنْ زُمْرَةِ الْعُمَيَّانِ
بِشَهَادَةِ الْإِثْبَاتِ حَقًّا قَائِمًا اللَّهُ لَا يَشْهَدُ الْتُكْرَانَ

انظر: النونية بشرح ابن عيسى (١٩٩/٢).

وَهُوَ - سُبْحَانَهُ - قَدْ جَمَعَ فِيمَا وَصَفَ وَسَمَّى بِهِ نَفْسَهُ بَيْنَ النَّفْيِ
وَالْإِثْبَاتِ ، فَلَا عُدُولَ لِأَهْلِ السُّنَّةِ وَالْجَمَاعَةِ عَمَّا جَاءَ بِهِ الْمُرْسَلُونَ ؛
فَإِنَّهُ الصِّرَاطُ الْمُسْتَقِيمُ ، صِرَاطُ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ
وَالصَّادِقِينَ وَالشُّهَدَاءِ وَالصَّالِحِينَ .

الشرح :

الله ﷻ جمع بين النفي والإثبات ؛ كما في قوله ﷻ في آية سورة
الشورى : ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ ﴾ [الشورى : ١١] ،
نفي في قوله ﷻ : ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ﴾ ، ثم أثبت فقال ﷻ :
﴿ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ ﴾ . وكذلك أثبت في قوله ﷻ : ﴿ اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ
الْحَيُّ الْقَيُّومُ ﴾ ، ثم نفي فقال : ﴿ لَا تَأْخُذُهُ سِنَّةٌ وَلَا نَوْمٌ ﴾ [البقرة : ٢٥٥] .
وكذلك أثبت في قوله ﷻ : ﴿ قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ ① اللَّهُ الصَّمَدُ ﴾
[الإخلاص : ١ ، ٢] ، ثم نفي فقال : ﴿ لَمْ يَكُنْ لَكَ يُولَدٌ ② وَلَمْ
يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ ﴾ [الإخلاص : ٣ ، ٤] . وهذا فيه بيان لقاعدة
أهل السنة والجماعة في ذلك بأعظم دليل وأوضح استدلال ، فهم
يجمعون في عقائدهم وفي الأسماء والصفات بين النفي والإثبات ،
وعندهم النفي يكون مجملًا ، كما أجمله الله ﷻ وعندهم الإثبات
يكون مفصلاً ؛ كما فصله الله ﷻ .

وأما النفي المفصل الذي جاء في القرآن ؛ كقوله ﷻ: ﴿وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا﴾ [الكهف: ٤٩]، وقول الله ﷻ: ﴿لَا تَأْخُذْهُ سِنَّةٌ وَلَا نَوْمٌ﴾ [البقرة: ٢٥٥]، وقوله ﷻ: ﴿وَمَا كَانُ اللَّهُ لِيُعْجِزَهُ مِنْ شَيْءٍ فِي السَّمَوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ إِنَّهُ كَانَ عَلِيمًا قَدِيرًا﴾ [فاطر: ٤٤]، فإن النفي لا يكون كمالاً ولا يُمدح به المنفى إلا إذا كان يُراد بالنفي إثبات كمال الضد^(١)، فالله ﷻ نفى عن نفسه الظلم بقوله ﷻ: ﴿وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا﴾، وقوله ﷻ: ﴿وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ﴾ [افصلت: ٤٦]، والغرض من ذلك إثبات كمال اتصافه بضد صفة الظلم وهو العدل.

وبعض العلماء يسمى هذه الصفات السلبية، يعني الصفات المسلوبة عن الله ﷻ^(٢).

(١) قال شيخ الإسلام رحمه الله: «النفي المحض لا يكون مدحاً إن لم يتضمن أمراً ثبوتياً» اهـ . انظر: دقائق التفسير (١٢٦/٢)، وبيان تلبيس الجهمية (٥٥٤/١)، ومنهاج السنة (٣١٩/٢)، ومجموع الفتاوى (٢٥٠/١٠).

(٢) قال الشنقيطي رحمه الله في آيات الأسماء والصفات (ص ١٧): «ضابط الصفة السلبية عند المتكلمين هي الصفة التي دلت على عدم محض، والمراد بها أن تدل على سلب ما لا يليق بالله عن الله، من غير أن تدل على معنى وجودي قائم بالذات، والذين قالوا هذا جعلوا الصفات السلبية خمساً لا سادسة لها، وهي عندهم: القدم، والبقاء، والمخالفة للخلق، والوحدانية، والغنى المطلق الذي يسمونه القيام بالنفس، الذي يعنون به الاستغناء عن الحيز والمحل» اهـ .

وما الفائدة من السلب؟

الجواب: الفائدة منه أن يُثبت كمال ضده ﴿لَا تَأْخُذْهُ سِنَّةٌ وَلَا نَوْمٌ﴾ [البقرة: ٢٥٥] وذلك لكمال حياته ﷺ، وقد يكون النفي لإثبات صفة واحدة وقد يكون النفي لإثبات صفتين معاً، يعني يكون المراد من النفي إثبات صفتين جميعاً، ويدل على ذلك قوله ﷺ: ﴿وَمَا كَانُ اللَّهُ لِيُعْجِزَهُ مِنْ شَيْءٍ فِي السَّمَوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ﴾ [فاطر: ٤٤]، فنفى الله ﷻ عن نفسه العجز.

قال العلماء: العجز إما أن يكون:

• لأجل عدم العلم: عجز عن الشيء لأنه ليس بعالم به،

وعجزت عن جواب سؤال لأنني غير عالم به.

• لأجل عدم القدرة عليه: عجزت عن الكتابة لأنني غير

قادر عليها، عجزت عن المسير لأنني غير قادر عليه.

أما قوله ﷻ هنا في هذا النفي: ﴿وَمَا كَانُ اللَّهُ لِيُعْجِزَهُ مِنْ شَيْءٍ﴾ يُراد به

إثبات كمال ضد العجز، وكمال ضد العجز يكون بكمال صفتين،

وهي صفة العلم وصفة القدرة، ولهذا قال ﷻ في آخر هذه الآية: ﴿إِنَّهُ

كَانَ عَلِيماً قَدِيرًا﴾ [فاطر: ٤٤]، وقد تقرر أن كلمة ﴿إِنَّهُ﴾ في القرآن

من أساليب التعليل لما قبلها إذا كان خبراً، أو أمراً، أو نهياً، أو

حكماً، أو استفهاماً، فيكون ما بعد (إن) تعليل لما قبلها، وهنا قال ﷻ:

﴿وَمَا كَانِ اللَّهُ لِيُعْجِزَهُ مِنْ شَيْءٍ فِي السَّمَوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ﴾ ما علة ذلك؟ قال: ﴿إِنَّهُمُ كَانُوا عَلِيمًا قَدِيرًا﴾ [فاطر: ٤٤]، وهذا فيه ظهور أن النفي هنا أريد به إثبات كمال ضده وهما صفتان: صفة العلم، وصفة القدرة؛ ولذلك وصف الله ﷻ نفسه بذلك، بقوله: ﴿إِنَّهُمُ كَانُوا عَلِيمًا قَدِيرًا﴾ مع ما في كان من إثبات الكمال السابق واللاحق، وما في قوله: ﴿عَلِيمًا قَدِيرًا﴾ من إثبات الكمال لدلالة صيغة المبالغة عليه.

قال هنا: (بين النفي والإثبات)، المبتدعة عندهم عكس ذلك؛ عندهم الإثبات مجمل، يقولون: ثبت لله صفات الكمال. أما النفي عندهم يكون مفصلاً، يقولون: الله ﷻ ليس بذی دم، وليس بذی جوارح، وليس بذی روح، ولا بذی أبعاد، ولا هو فوق ولا تحت ولا يمين ولا شمال، ولا بذی جهة، وليس بداخل العالم ولا خارجه ... إلى آخره.

وذلك كما في كتاب: «التمهيد»^(١) للباقلاني^(٢)، وغيره، من كتب

(١) كتاب: «تمهيد الأوائل في تلخيص الدلائل» للباقلاني، مطبوع ومتداول.

(٢) هو محمد بن الطيب بن محمد أبو بكر القاضي المعروف بابن الباقلاني المتكلم من أهل البصرة، سكن بغداد، وكان متكلماً على مذهب الأشعري، كان أعرف الناس بالكلام، مات ببغداد سنة ثلاث وأربع مائة. انظر: تاريخ بغداد (٣٧٩/٥)، ووفيات الأعيان

أهل الكلام، فهو يأتي في وصف الله ﷻ بالنفي بصفتين أو أكثر، كلها نفي مفصل، ليس بكذا وليس بكذا وليس بكذا، وإذا أتى الإثبات أجمله فقال: وله صفات الكمال. ما هي؟ هي الصفات السبع العقلية التي يثبتونها.

قال: (فَلَا عُذُولَ لِأَهْلِ السُّنَّةِ وَالْجَمَاعَةِ عَمَّا جَاءَ بِهِ الْمُرْسَلُونَ)،

وهذه كلمة عظيمة تدل على أن أهل السنة والجماعة - يعني: السلف الصالح - أنهم تبعوا المرسلين، (فَلَا عُذُولَ) يعني لا ميل لهم ولا انحراف، ولا يعدلون، لا يوازنون بما جاء به المرسلون شيئاً، بل هم متبعون للمرسلين^(١).

وأما غيرهم فهم متبعون للمشركين أو لليهود أو للنصارى أو للملحدين، فكل بدعة في الأسماء والصفات ظهرت في هذه الأمة فإنها

(٤/٢٦٩)، والوافي بالوفيات (٣/١٤٧)، وسير أعلام النبلاء (١٧/١٩٠)، وشذرات الذهب (٣/١٦٨).

(١) قال ابن القيم ﷺ في نونيته:

وَكَذَلِكَ رُسُلُ اللَّهِ شَاهِدَةٌ بِهِ
وَكَذَلِكَ كُتُبُ اللَّهِ شَاهِدَةٌ بِهِ
وَكَذَلِكَ الْفِطْرُ الَّتِي مَا غَيَّرَتْ
عَنْ أَصْلِ خَلْقَتِهَا بِأَمْرِئِ إِنْ

انظر: النونية بشرح ابن عيسى (٢/١٩٩).

لم تؤخذ من الأنبياء والمرسلين - وحاشاهم من ذلك - وإنما أخذت من المشركين وأهل الكتاب، وقد قال النبي: «لَتَسْبُحُنَّ سُنَنَ مَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ»^(١)، وبين في الحديث الآخر، الذي رواه البخاري وغيره من حديث ابن عباس، قال: «إن أبغض الرجال إلى الله ثلاثة»، وذكر منهم «مُتَّبِعٌ فِي الْإِسْلَامِ سُنَّةَ الْجَاهِلِيَّةِ»^(٢).

وقد نفى المشركون عن الله ﷻ اسماً من أسمائه الحسنى؛ كما أخبر بذلك ﷻ في قوله: ﴿وَهُمْ يَكْفُرُونَ بِالرَّحْمَنِ﴾ [الرعد: ٣٠]، فنفوا اسم الرحمن عن الله ﷻ، وورثهم نفاة الأسماء في هذه الأمة واتبعوا سبيل أهل الجاهلية، ونفوا عن الله ﷻ الأسماء الحسنى، فوصفوا الله بما لم يصف به نفسه، ونفوا عن الله ﷻ ما وصف به نفسه، وكذلك اليهود والنصارى جعلوا له ﷻ مثيلاً وشبيهاً، فورثهم المجسمة والمؤولة. فإذا كل بدعة حصلت في هذه الأمة في أبواب الأسماء والصفات فإنها من ابتغاء سنة الجاهلية، فإن أهلها إنما أخذوها من اليهود والنصارى والمشركين.

كذلك في باب الإيمان، فالذين قالوا بالجبر من الجبرية إنما أخذوها

(١) أخرجه البخاري (٣٤٥٦)، ومسلم (٢٦٦٩) من حديث أبي سعيد الخدري ؓ.

(٢) أخرجه البخاري (٦٨٨٢).

عن طائفة كانت موجودة قبل النبي ﷺ، كذلك الذين قالوا بالإرجاء ورثوها ممن قبلهم، وكذلك في أبواب الإمامة، فإن اجتماع الناس على إمام واحد يطيعونه ويرضونه هذا إنما جاءت به الرسل، أما أهل الجاهلية فإنهم يعدون التفرق مفخرة، ويعدون الاتباع والطاعة لولي أمر واحد مسبة وذلة، وهكذا في أبواب الصحابة فإن المشركين يسبون أتباع الرسل؛ كما أخبر عنهم ﷺ في قوله: ﴿أَتُؤْمِنُ لَكَ وَأَتَّبِعَكَ الْأَرْدَلُونَ﴾ [الشعراء: ١١١]، وفي هذه الآية في باب العقائد خالف من خالف في العقيدة في أتباع الرسل فسبوهم، يعني: أن أهل السنة والجماعة تبعوا المرسلين، وكل من خالف أهل السنة والجماعة فإنما تبع أهل الجاهلية، وهذه جملة يطول تفصيلها.

قال: (فَإِنَّهُ الصِّرَاطُ الْمُسْتَقِيمُ، صِرَاطُ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ وَالصِّدِّيقِينَ وَالشُّهَدَاءِ وَالصَّالِحِينَ)، يعني: الطريق الوحيد الموصل لرضى الله ﷻ، (صِرَاطُ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ) وهذه جملة يؤخذ تفسيرها من الآية (١).

(١) انظر: تفسير الطبري (١/ ٧٥ - ٨٢)، وتفسير ابن كثير (١/ ٢٩، ٣٠)، وتفسير القرطبي

(١/ ١٤٨، ١٤٩)، وفتح القدير (١/ ٢٤، ٢٥).

وَقَدْ دَخَلَ فِي هَذِهِ الْجُمْلَةِ: مَا وَصَفَ اللَّهُ بِهِ نَفْسَهُ فِي سُورَةِ
الإِخْلَاصِ الَّتِي تُعَدُّ ثُلُثَ الْقُرْآنِ^(١)، حَيْثُ يَقُولُ - سُبْحَانَهُ -: ﴿قُلْ
هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ ۝ اللَّهُ الصَّمَدُ ۝ لَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا شَيْءٌ لَمْ يَكُنْ يُولَدْ ۝ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ
كُفُوًا أَحَدٌ﴾ [الإِخْلَاصُ].

الشرح:

شرع شيخ الإسلام رحمته الله في ذكر الأدلة التي فيها إثبات صفات
الله تعالى، وفيها تفصيل ما سبق أن ذكره من أن آيات القرآن فيها الجمع
بين النفي والإثبات، وأن من الإيمان بالله الإيمان بما وصف به نفسه في
كتابه، ووصفه به رسوله ﷺ.

فقوله: (وَقَدْ دَخَلَ فِي هَذِهِ الْجُمْلَةِ)، يعني: به (الْجُمْلَةُ) ما تقدم.
فيحتمل أن يكون مراده بقوله: (الْجُمْلَةُ) ما قاله في أول الرسالة:
(وَمِنَ الْإِيمَانِ بِاللَّهِ: الْإِيمَانُ بِمَا وَصَفَ بِهِ نَفْسَهُ)، ويكون هذا تفصيل
لقوله: (الْإِيمَانُ بِمَا وَصَفَ بِهِ نَفْسَهُ)، ثم ذكر الأدلة من القرآن التي فيها

(١) أخرج مسلم في صحيحه (٨١١) بسنده عن أبي الدرداء عن النبي ﷺ قال: «أَيُفَجِرُ
أَحَدُكُمْ أَنْ يَقْرَأَ فِي لَيْلَةٍ ثُلُثَ الْقُرْآنِ». قَالُوا وَكَيْفَ يَقْرَأُ ثُلُثَ الْقُرْآنِ قَالَ: «(قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ)
يَعْبُدُ ثُلُثَ الْقُرْآنِ»، وروي بنحوه من حديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه عند البخاري (٥٠١٣)،
(٥٠١٥)، وأبي هريرة رضي الله عنه عند مسلم (٨١٢).

وَصَفَ اللهُ ﷻكَ نفسه ، ويحتمل أن يكون المراد ما تقدم من ذكر أن طريقة أهل السنة والجماعة هي الجمع بين النفي والإثبات ؛ حيث ذكر أنهم يجمعون بين النفي والإثبات كما جمع ذلك الله ﷻك في كتابه في قوله ﷻك : ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [الشورى : ١١].

ولكن على هذا الثاني يكون فيه إشكال من جهة أنه يصدق على ما ذكر من آيات الاستدلال ، فالاستدلال الأول ذكر فيه (سورة الإخلاص) وهي فيها النفي المجمل والإثبات المفصل ، وكذلك الاستدلال الثاني ذكر فيه آية الكرسي وفيها الإثبات المفصل والنفي المجمل ، ولكن ما ذكره بعد ذلك من الآي قد لا يكون فيها نفي وإثبات.

ولهذا نقول : إن قوله : (وَقَدْ دَخَلَ فِي هَذِهِ الْجُمْلَةِ) الأحسن والأنسب أن يكون متعلقاً بقوله الأول : (وَمِنَ الْإِيمَانِ بِاللّهِ : الْإِيمَانُ بِمَا وَصَفَ بِهِ نَفْسَهُ).

قال ﷻك : (وَقَدْ دَخَلَ فِي هَذِهِ الْجُمْلَةِ : مَا وَصَفَ اللهُ بِهِ نَفْسَهُ) ، الوصف : هو النعت ، يعني : ما كان نعتاً لله ، ويراد بهذه الكلمة (مَا وَصَفَ اللهُ بِهِ نَفْسَهُ) ما يشمل الأسماء والصفات والأفعال ؛ لأنها تدخل جميعاً في إطلاق اسم صفات الله ، فإذا قيل : صفات الله. فإن مذهب أهل السنة في الصفات أنه يدخل في ذلك : الكلام في الأسماء ، والكلام في الصفات ، والكلام في أفعال الله ﷻك ؛ وذلك لأن الأسماء ليست أعلاماً محضة ، بل هي من جهة أعلام دالة مترادفة من

حيث دلالتها على الذات ، ومن جهة أخرى كل اسم مشتمل على صفة من صفات الله غير الصفة التي في الاسم الآخر ؛ فلهذا كانت الأسماء بهذا الاعتبار من الصفات.

وكذلك أفعال الله ﷻ فيما أخبر الله في كتابه أو أخبر عن أفعاله رسوله ﷺ ، تجمع في إطلاق الفعل عليه وإثبات الفعل له بين الحدث الذي هو المصدر وبين الزمن ، والحدث وصف ؛ كما في قوله ﷻ : ﴿ قَدْ سَمِعَ اللَّهُ ﴾ [المجادلة : ١] ، هذا فعل ماضٍ ، والفعل الماضي متركب من شيئين : الحدث وهو السماع ، وكون الحدث في الزمان الماضي ؛ وبهذا الاعتبار تدخل الأفعال في الصفات.

كذلك في قوله : ﴿ أَمْ يَحْسَبُونَ أَنَّا لَا نَسْمَعُ سِرَّهُمْ وَنَجْوَاهُمْ ﴾ [الزخرف : ٨٠] ، قوله : ﴿ نَسْمَعُ ﴾ هذا فعل مضارع فيه دلالة على الحدث وهو المصدر ، وهو السماع أو السمع ، وفيه دلالة على زمنه وهو الحاضر الحال.

ولهذا في قوله هنا : ﴿ وَقَدْ دَخَلَ فِي هَذِهِ الْجُمْلَةِ : مَا وَصَفَ اللَّهُ بِهِ نَفْسَهُ ﴾ ، يشمل الأسماء بالاعتبار الذي ذكرنا ، ويشمل الصفات ويشمل الأفعال أيضاً على التفصيل الذي سبق.

إذاً مذهب أهل السنة والجماعة في الصفات النفي المجمل والإثبات المفصل ، ونعني به : أنه يدخل فيه الأسماء والأفعال أيضاً ، لكنه في الصفات هذا هو المقصود ، وإذا ذكرت الأسماء فباعتبار أنها مشتملة على الصفة ، وإذا ذكرت الأفعال فباعتبار أنها مشتملة على الصفة.

قال: (في سورة الإخلاص التي تعدل ثلث القرآن)، وسورة

الإخلاص هي سورة: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ ۝١ اللَّهُ الصَّمَدُ ۝٢ لَمْ يَلِدْ

وَلَمْ يُولَدْ ۝٣ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾ [الإخلاص]. وتسمية سور

القرآن تارة يكون باعتبار:

- ذكر كلمة في السورة ليست في غيرها.
- أو ذكر قصة في السورة مفصلة فيها أكثر مما في غيرها من السور.

• أو باعتبار المعنى الذي في السورة، أو غير ذلك.

وهذه التسمية (سورة الإخلاص) بهذا الاعتبار الثالث، فسميت سورة الإخلاص مع أنه ليس فيها كلمة الإخلاص؛ وذلك لأنها اشتملت على الإخلاص، واشتمالها على الإخلاص من جهتين:

الأولى: أنها تورث صاحبها - أعني المتدبر لها القارئ لها - الإخلاص العلمي الاعتقادي؛ لأنها صفة الله ﷻ.

وقد جاء في الصحيح أن رسول الله ﷺ بعث رجلاً على سرية، وكان يقرأ لأصحابه في صلاته، فيختم بـ ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ فلما رجعوا ذكروا ذلك للنبي ﷺ، فقال: «سألوه بأي شيء يصنع ذلك؟» فسألوه، فقال: «لأنها صفة الرحمن، وأنا أحب أن أقرأ بها». فقال النبي

ﷺ: «أَخْبَرُونِي أَنَّ اللَّهَ يُحِبُّهُ» (١).

فهي إذاً فيها وصف الله ﷻ؛ ولهذا من تدبر هذا الوصف صار عنده الإخلاص في العلم والاعتقاد، وتبرأ من الشرك في العلم والاعتقاد، والشرك في العلم والاعتقاد بكونه لا يوحد الله في الأسماء والصفات، والإخلاص في العلم والاعتقاد بكونه يوحد الله ﷻ في الأسماء والصفات.

ومن جهة أخرى: فإن سورة الإخلاص أخلصت لذكر صفة الله ﷻ، فهي مشتملة على صفة الله ﷻ وحده ليس فيها وصف لغيره، وليس فيها خبر عن غيره، وليس فيها قصة ولا حكم، بل هي وصف لله ﷻ وحده، فقد أخلصت لهذا.

وبالاعتبار الأول المعنى واضح باعتبار أن من تدبرها يخلص لله ﷻ، وبالاعتبار الثاني أيضاً المعنى صحيح؛ لأنه يُقال: أخلص الشيء يخلصه إخلاصاً وتخليصاً بمعنى أنه جعله متجرداً لشيء دون غيره.

قال هنا: (الَّتِي تَعْمَلُونَ ثُلُثَ الْقُرْآنِ) وهذا من كلام النبي ﷺ، وذلك فيما رواه البخاري في الصحيح من حديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه أن رجلاً سمع رجلاً يقرأ ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ [الإخلاص: ١]. يُردها،

(١) أخرجه البخاري (٧٣٧٥)، ومسلم (٨١٣) من حديث عائشة رضي الله عنها.

فلما أصبح جاء إلى رسول الله ﷺ فذكر ذلك له - وكان الرجل يتقالها - فقال رسول الله ﷺ: «وَالَّذِي نَفْسِي يَدُوهَا إِنَّهَا لَتَعْدِلُ ثُلُثَ الْقُرْآنِ»^(١). وكونها تعدل ثلث القرآن وجهها أبو العباس بن سريج^(٢)، أحد أئمة الشافعية، وتبعه العلماء على هذا التوجيه، من أن القرآن منقسم إلى ثلاثة أقسام^(٣):

• إما خبر عن الله ﷻ وصفاته.

• وإما خبر عن الأولين.

• وإما أحكام.

وقال غيرهم^(٤): إنه منقسم إلى ثلاثة أقسام: أحكام، وعقائد،

ووعود ووعيد.

وهذه السورة بهذا الاعتبار الأول تعدل ثلث القرآن، وكونها

(١) سبق تخريجه (ص ٢٠٨).

(٢) هو أبو العباس أحمد بن عمر بن سريج البغدادي الشافعي القاضي بشيراز، ويلقب باللباز الأشهب، صنف نحو أربعمائة مصنف، وكان أحد أئمة الشافعية، توفي ببغداد سنة ست وثلاثمائة. انظر: تاريخ بغداد (٤/٢٧٨)، والعبير (٢/١٣٨)، وسير أعلام النبلاء (١٤/٢٠١)، ووفيات الأعيان (١/٦٦)، والوفاء بالوفيات (٧/١٧١)، والبداية والنهاية (١١/١٢٩)، وطبقات الشافعية الكبرى (٣/٢١)، وشذرات الذهب (٢/٢٤٧).

(٣) انظر: مجموع الفتاوى (١٧/١٣، ١٠٣).

(٤) انظر: بيان تلبيس الجهمية (٢/٤٥٩)، والبرهان في علوم القرآن للزركشي (١/١٧).

تعدل ثلث القرآن هذا يدل على أنَّ فيها فضيلة على غيرها من بعض سورة القرآن ؛ وذلك لأنها في وصف الله ﷻ، وهذا المعنى مما تنازع الناس فيه، يعني: كون سورة الإخلاص تعدل ثلث القرآن ما وجهه؟
اختلف الناس في ذلك، والذي عليه أئمة أهل السنة والجماعة، بل السلف بعامة - وهو شبه إجماع بينهم - أن كونها تعدل ثلث القرآن يدل على أنها أفضل من بعض القرآن، والقرآن بعضه أفضل من بعض ؛ كما أن صفات الله ﷻ بعضها يفضل بعضها.

قال ﷺ، داعياً الله ﷻ: «أَعُوذُ بِرِضَاكَ مِنْ سَخَطِكَ»^(١)، وقال أيضاً مخبراً عن ربه ﷻ: «إِنَّ رَحْمَتِي سَبَقَتْ غَضَبِي»^(٢)، وفي رواية: «إِنَّ رَحْمَتِي تَغْلِبُ غَضَبِي»^(٣)، وهذا يدل على أن بعض الصفات أفضل من بعض، وأيضاً بعض الصفة قد يكون أفضل من بعضها الآخر، وهذا يترتب عليه أن يكون بعض القرآن أفضل من بعضه الآخر؛ ولهذا صارت الفاتحة هي أعظم سورة في القرآن، وآية الكرسي هي أعظم آية في القرآن، وسورة الإخلاص تعدل ثلث القرآن، هذا مذهب أهل السنة والجماعة في تفضيل بعض صفات الله على بعض، وتفضيل بعض

(١) أخرجه مسلم (٤٨٦) من حديث عائشة رضي الله عنها.

(٢) أخرجه بهذا اللفظ البخاري (٣١٩٤) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(٣) أخرجه البخاري (٧٤٠٤)، ومسلم (٢٧٥١) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

القرآن على بعض.

وقال المبتدعة من الأشاعرة وغيرهم: إن صفات الله لا تتفاضل وكذلك كلامه لا يتفاضل. ومأخذ هذا عندهم أنه واحد بالعين فلا يمكن أن يفضل بعضه بعضاً؛ لأنه قديم، وكله أمر واحد، وكله نهى واحد، وكله خبر واحد، وإنما الذي عبر عنه جبريل، فيمنعون التفاضل، وعلى هذا فإنهم في تفسير كون سورة الإخلاص تعدل ثلث القرآن يرجعون إلى الثواب، فيقولون: هي تعدل ثلث القرآن باعتبار الثواب، يعني أن من قرأها يُثاب لا أنها في نفسها أفضل من غيرها.

وهذا الكلام هو بعض جهة التفضيل، لكن ليس كل جهة التفضيل، يعني: أن سورة الإخلاص تفضل من جهة أن قارئها له ثواب أعظم من ثواب تلاوته لغيرها، فلا يستوي من جهة الثواب قراءة سورة الإخلاص مع قراءة سورة: ﴿تَبَّتْ يُدَآئِي لَهَا وَتَبَّ﴾ [المسد: ١١]، التي هي قبلها مثلاً، ولكن ليس هذا وحده، بل أيضاً لأن كلام الله ﷻ بعضه أفضل من بعض، وأشكل عليهم هذا من جهة أن الكلام واحد عندهم؛ ولإبطال كلامهم هذا موضع سيأتي - إن شاء الله تعالى - عند الكلام على صفات الله ﷻ.

وتبين بعد ذلك أن الكلام له نسبتان:

الأولى: من جهة المتكلم به، فإن الكلام يتفاضل عند الناس في عرفهم من هاتين النسبتين، أما من جهة أن المتكلم أفضل من المتكلم

الثاني، فكلام الرسول ﷺ ليس ككلام أبي بكر، بل كلامه ﷺ أفضل من كلام أبي بكر، وذلك بالنظر إلى اعتبار أن المتكلم هو النبي ﷺ.

الثانية: من جهة المتكلم فيه، فيتفاضل الكلام باعتبار المتكلم فيه، فمثلاً تتكلم أنت في العلم، وتتكلم تارة أخرى في غير العلم، كلامك في العلم أفضل من كلامك في غيره؛ وذلك لأن المتكلم فيه أفضل، فيكون التفضيل هنا من جهة موضوع الكلام، وموضوع الكلام يجمع شيئين: المعاني، والألفاظ.

فإذاً في كلام الله ﷻ (سورة الإخلاص) تفضل على غيرها، كذلك (الفاتحة) تفضل على غيرها، (وآية الكرسي) أعظم من غيرها، وذلك من جهة الاعتبار الثاني، أما من جهة الاعتبار الأول فالمتكلم بالجميع هو الله ﷻ، فهذه الجهة لا تفضل فيها؛ لأن الجميع كلام الله ﷻ، لكن من جهة المتكلم فيه؛ فإن (سورة الفاتحة) - مثلاً - فيها أصول ما في القرآن من العلوم والهداية، (وآية الكرسي) فيها صفة الله ﷻ، فهي أعظم آية في القرآن لما فيها من الإخبار عن الله ﷻ في وحدانيته في ألوهيته، وربوبيته، وأسمائه وصفاته ونعوت جلاله وعظمته وجبروته، ونحو ذلك، (وسورة الإخلاص) من جهة ما فيها من المعنى، هي أفضل من سورة ﴿تَبَّتْ يَدَا أَبِي لَهَبٍ وَتَبَّ﴾ [المسد: ١]؛ كما ذكر ذلك شيخ

الإسلام وغيره^(١)؛ لأنها متعلقة بأسماء الله ﷻ وصفاته ونعته، وتلك خبر عن بعض المتوعددين من خلقه، ولا شك أن الكلام عن صفة الله أفضل من الكلام عن خلق الله.

فإذا جهة التفضيل موجودة، والقرآن بعضه أفضل من بعض، ومن أنكر ذلك فإنه مناقض لكلام السلف، وقد قال ﷻ: ﴿مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا﴾ [البقرة: ١٠٦]، وفي قراءة أخرى: ﴿مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا﴾^(٢)، وقوله ﷺ: ﴿نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا﴾، الخير هنا مطلق، فيحتمل أن تكون الخيرية في الحكم، أو تكون الخيرية في الفضل؛ ولهذا قال بعدها: ﴿أَوْ مِثْلَهَا﴾ وذلك للاعتبار الثاني.

وعلى هذا تكون (سورة الإخلاص) تعدل ثلث القرآن بهذا المعنى المركب من شيئين: وهو أنها أفضل من غيرها باعتبار ما فيها من صفة

(١) انظر: درء تعارض العقل والنقل (٧/ ٢٧١ - ٢٧٣)، ومجموع الفتاوى (١٧/ ٥٧).

(٢) قرأ ابن كثير وأبو عمرو {أَوْ نُنسِهَا} أي نؤخر حكمها، وحجتهم أن ذلك من التأخير، فتأويله: ما ننسخ من آية فنبدل حكمها أو نؤخر تبديل حكمها فلا نبطله نأت بخير منها، وقرأ الباقون {أَوْ نُنسِهَا} بضم النون، وحجتهم في ذلك قراءة أبي بن كعب وسعد بن أبي وقاص، فقرأ أبي {أَوْ نُنسِهَا} ومعناه نُنسك نحن يا محمد، وقرأ سعد {أَوْ نُنسِهَا} والمعنى أو تنسها أنت يا محمد. انظر: تفسير الطبري (١/ ٤٧٧، ٤٧٨)، وحجة القراءات لابن زنجلة (ص ١٠٩).

الله، وأيضاً هي أفضل من غيرها باعتبار ما يترتب من الثواب لقارئها، هذا ما قرره أئمة أهل السنة والجماعة في ذلك.

قال ﷺ بعد ذلك : (حيث يقول - سبحانه - : ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ

أَحَدٌ ۝ اللَّهُ الصَّمَدُ ۝ لَمْ يَكُنْ لَهُ يُولَدٌ ۝ لَمْ يَكُنْ لَهُ وَلَدٌ ۝ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ

كُفُوًا أَحَدٌ﴾ [الإخلاص] هذه السورة عظيمة جداً من جهة معناها ؛ لأنها تتعلق بصفة الله ﷻ ، لهذا يقول العلماء : «شرف العلم بشرف المعلوم»^(١). فما هو المعلوم هنا في سورة الإخلاص؟

الجواب : المعلوم بهذه السورة هو الله ﷻ ؛ لأنها صفة الرحمن ﷻ ، ولأنها اشتملت على أنواع التوحيد الثلاثة.

قال ﷺ : ﴿قُلْ﴾ يا محمد، و﴿قُلْ﴾ هذه من الأدلة لأهل السنة على أن القرآن حرف وصوت ، وأن جبريل قد سمعه على هذا النحو فبلغه على نحو ما سمع.

﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ هذه السورة لنزولها سبب ، وقد قال بعض المفسرين : إنها مكية ، وقال آخرون : إنها مدنية^(٢) ، ولنزولها سبب^(٣)

(١) انظر : شرح الطحاوية (ص ٦٥) ، والنبوات (ص ٣٠٥) ، وفيض القدير (٤/ ٣٧١).

(٢) قال ابن الجوزي في زاد المسير (٩/ ٢٦٤) : «فيها قولان :

أحدهما : أنها مكية ، قاله ابن مسعود ، والحسن ، وعطاء ، وعكرمة ، وجابر.

والثاني : مدنية ، روي عن ابن عباس ، وقتادة ، والضحاك» . هـ .

وقد اختلفوا فيه ، نذكر الأقوال ثم نأتي بعد ذلك للإسناد :
قال بعضهم : إن المشركين قالوا للنبي ﷺ : انسب لنا ربك . فنزلت
هذه السورة .

وقال آخرون : نزلت في الجواب عن سؤال اليهود ، حيث قالوا
للنبي ﷺ : من أي شيء إلهك ؟

وهناك أقوال غير هذين في سبب النزول ، والمعتمد هو الأول ،
وهو ما رواه الترمذي ، وابن جرير ، وجماعة كبيرة من أهل العلم ^(٢) ،
في أن سبب النزول أن المشركين قالوا للنبي ﷺ : انسب لنا ربك أو

وانظر : تفسير ابن كثير (٤/٥٦٦) ، وتفسير القرطبي (٢٠/٢٤٤) ، والدر المنثور
(٨/٦٦٩) ، وفتح القدير (٥/٥١٣) .

(١) لمعرفة أقوال العلماء في سبب نزول سورة الإخلاص انظر : تفسير الطبري (٣٠/٣٤٢) ،
٣٤٣ ، وزاد المسير (٩/٢٦٥) ، وتفسير ابن كثير (٤/٥٦٦) ، وفتح القدير (٥/٥١٣) .
(٢) ورد هذا الخبر عن أبي بن كعب ؓ موصولاً ومرسلاً ، أخرجه الترمذي (٣٣٦٤) ،
٣٣٦٥ ، وأحمد في المسند (٥/١٣٣) ، وابن جرير في تفسيره (٣٠/٣٤٢) ، وابن أبي حاتم
في تفسيره (١٠/٣٤٧٤) ، والبخاري في تاريخه (١/٢٤٥) ، والدارمي في الرد على الجهمية
(ص ٢٩) ، وأبو الشيخ في العظمة (ص ٣٧٣) ، والحاكم في المستدرک (٢/٥٨٩) ، والبيهقي
في شعب الإيمان (١/١١٤) ، قال الترمذي في المرسل : «هذا أصح» ، وقد صحح الموصول
ابن خزيمة والحاكم ، وله شاهد من حديث جابر ؓ أخرجه الطبراني في الأوسط (٦/٢٥) ،
وأبو نعيم في الحلية (١٠/١١٣) .

إلهك، فنزلت هذه السورة ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾، إذا هذه السورة في بيان صفة الله ﷻ.

وقال ﷻ: ﴿قُلْ﴾ يا محمد لأولئك المشركين، أو لأولئك اليهود والنصارى ﴿هُوَ﴾ يعني: الذي سألتهم عنه، ﴿اللَّهُ أَحَدٌ﴾.

ولفظ الجلالة ﴿اللَّهُ﴾ هذا علم على المعبود بحق ﷻ، وقوله ﷻ: ﴿أَحَدٌ﴾ أصلها من وحد من الوجدانية، والأحدية جاءت في القرآن تارة منفية وتارة مثبتة، فأما المنفية فهي لغير الله ﷻ، وأما المثبتة فهي لله ﷻ، يعني: أن لفظ أحد لم يُطلق في الإثبات على غير الله ﷻ، ولكنه في النفي إما الصريح أو المضمن فإنه يطلق على غير الله ﷻ؛ كما قال هنا ﷻ: ﴿وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾ [الإخلاص:

١٤]، وقال ﷻ: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ﴾ [التوبة: ١٦].

ونعني بالنفي الذي ذكرناه: النفي أو ما يكون له معناه عند البلاغيين وهو الشرط والاستفهام، ونحو ذلك، قال ﷻ: ﴿هَلْ يَرَيْكُمْ مِنْ

أَحَدٍ أَنْصَرَفُوا﴾ [التوبة: ١٢٧]، هذا استفهام له مقام النفي، ﴿وَإِنْ

أَحَدٌ﴾ هذا شرط له معنى النفي، ﴿وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾ هذا

نفي. فإذا كلمة ﴿أَحَدٌ﴾ أتت في القرآن في سياق النفي، أو الاستفهام، أو الشرط، وهذه لغير الله ﷻ، أما في الإثبات فهي لا تُطلق

على هذا الوجه بدون نفي إلا لله ﷻ.

وقوله: ﴿أَحَدٌ﴾ بمعنى الواحد الذي لم يشركه شيء في وحدانيته، وأحدية الله ﷻ يعني: وحدانيته في ربوبيته، وفي إلهيته، وفي أسمائه وصفاته، فهو ﷻ واحد في ربوبيته لا شريك له، ولا وزير له، ولا معاون له، وهذه كلها ادعاها المشركون، وهو واحد ﷻ في إلهيته لا شريك له فيها، يعني: في استحقاق العبادة، وهو واحد ﷻ في أسمائه وصفاته، لا مثيل له ولا نظير ولا كفاء ولا سمى له في أسمائه وصفاته. فإذا قوله: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ [الإخلاص: ١]، هذا يشمل أنواع التوحيد الثلاثة: الربوبية، والألوهية، والأسماء والصفات.

بعدها بيّن ﷻ بعض التفصيل لكلمة أحد، فقال ﷻ: ﴿اللَّهُ الصَّمَدُ﴾ [الإخلاص: ٢]، ﴿اللَّهُ﴾ مبتدأ خبره ﴿الصَّمَدُ﴾، ويقول علماء البلاغة: إن الخبر إذا جاء معرفاً بالالف واللام فإنه يقتضي الحصر.

﴿اللَّهُ الصَّمَدُ﴾ يعني: الذي ليس صمد إلا هو، والذي لا يستحق الصمدية إلا هو، والذي قصرت عليه وحصرت فيه معاني الصمدية على وجه الكمال، وأما البشر، فيقال: فلان صمد إذا كان يُصمد إليه. ويأتي معنى ذلك - إن شاء الله تعالى -.

إذاً قوله: ﴿اللَّهُ الصَّمَدُ﴾ فيها حصر الصمدية وحصر الصمد في الله

ﷺ، فالله من أسمائه الصمد^(١)، فما معنى الصمد؟

اختلف المفسرون من السلف في معنى ﴿الصَّمَدُ﴾ على قولين مشهورين^(٢)، وكل قول فيه تفاصيل، والقول منهما يدل على الآخر

(١) قال ابن القيم رحمه الله في نونيته:

وَهُوَ الْإِلَهُ السَّيِّدُ الصَّمَدُ الْوَلِيُّ صَمَدَاتُ إِلَيْهِ الْخَلْقُ بِالْإِذْعَانِ

انظر: النونية مع شرح ابن عيسى (٢/٢٣١).

(٢) قال ابن الجوزي في زاد المسير (٩/٢٦٧): «وفي الصمد أربعة أقوال:

أحدها: أنه السيد الذي يُصمد إليه في الحوائج، رواه ابن عباس عن رسول الله ﷺ، وروى علي بن أبي طلحة عن ابن عباس قال: الصمد السيد الذي قد كمل في سؤده، قال أبو عبيدة: هو السيد الذي ليس فوقه أحد، وقال الزجاج: هو الذي ينتهي إليه السؤدد، فقد صمد له كل شيء قصده، وتأويل صمود كل شيء له: أن في كل شيء أثر صنعه، وقال ابن الأنباري: لا خلاف بين أهل اللغة أن الصمد السيد الذي ليس فوقه أحد يصمد إليه الناس في أمورهم وحوائجهم.

والثاني: أنه لا جوف له، قاله ابن عباس، والحسن، ومجاهد، وابن جبير، وعكرمة، والضحاك، وقتادة، والسدي، وقال ابن قتيبة: فكأن الدال من هذا التفسير مبدلة من تاء والمصمت من هذا.

والثالث: أنه الدائم، والرابع: الباقي بعد فناء الخلق، حكاهما الخطابي، وقال: أصح الوجوه الأول؛ لأن الاشتقاق يشهد له، فإن أصل الصمد القصد، يُقال: اصمد صمدا فلان، أي: اقصد قصده، فالصمد السيد الذي يُصمد إليه في الأمور ويُقصد في الحوائج. اهـ. وانظر: تفسير الطبري (٣٠/٣٤٤ - ٣٤٧)، وتفسير عبد الرزاق (٣/٤٠٧)، وتفسير ابن عطية (٥/٥٣٦)، والسنة لابن أبي عاصم (١/٢٩٩)، ومجموع الفتاوى (١٧/٢١٤).

بنوع من الدلالة :

أما القول الأول : أن الصمد هو الذي لا جوف له ، كذا روي عن ابن مسعود موقوفاً ومرفوعاً ، ولكن لا يصح المرفوع ، وروي أيضاً عن ابن عباس وعن جماعة من مفسري السلف ، بمعنى أنه لا يتخلل ذاته عَلَيْكَ شَيْءٌ ، بل هو عَلَيْكَ واحد بالذات ، والمخلوقات غير الملائكة لها جوف ، يدخل فيها ما يدخل ، ويخرج منها ما يخرج ، ويلدون ، ويحمل منهم من يحمل ، ويلد من يلد ، ويأكلون ، ويشربون ، ويتغوطون ، وهذه كلها من صفات النقص ، ولهذا فسرهما بعضهم بأن الصمد الذي لا يأكل ولا يشرب.

وقال بعضهم : الصمد تفسيره ما بعده ، وهو قوله عَلَيْكَ : **لَمْ يَكُنْ لَكُمْ بُولَدٌ** [الإخلاص : ٣] وهذه كلها في المعنى واحدة ، وهو أن الصمد الذي لا جوف له ؛ لأن الأكل والشرب يحتاج إلى جوف يمر فيه ، وكذلك الولادة تحتاج إلى أن تخرج من جوف ، والله عَلَيْكَ صمد.

قال ابن قتيبة^(١)، وابن الأنباري^(٢): «فكان الدال من هذا التفسير مبدلة من تاء والمصمت من هذا»، يعني: من الشيء المصمت، وهو الذي لا شيء في داخله، وهذا رده شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله وقال: «لا إبدال في هذا، ولكن هذا من جهة الاشتقاق الأكبر»^(٣) وهذا صحيح؛ لأن المصمت والصمد بينهما اشتقاق أكبر وبينهما اتصال في المعنى^(٤).

(١) هو أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري صاحب التصانيف في فنون العلم والآداب، صاحب كتاب المعارف، وأدب الكاتب، وغريب القرآن، ومشكل الحديث، وطبقات الشعراء، وإعراب القرآن، وكتاب الميسر والقдах، وغيرها، توفي سنة ست وسبعين ومائتين. انظر: تاريخ دمشق (١٠/١٧٠)، والعبر (٢/٦٢)، وسير أعلام النبلاء (١٣/٢٩٦)، والوافي بالوفيات (١٧/٣٢٦)، ووفيات الأعيان (٣/٤٢)، وشذرات الذهب (٢/١٦٩).

(٢) هو محمد بن القاسم بن محمد بن بشار بن الحسن أبو بكر الأنباري، صاحب كتاب الوقف والابتداء، وغيره من الكتب النافعة والمصنفات الكثيرة، كان من بحور العلم في اللغة العربية والتفسير والحديث وغير ذلك، وكان ثقة صدوقاً أديباً ديناً فاضلاً من أهل السنة، ولد سنة إحدى وسبعين ومائة، وتوفي سنة إحدى وخمسين ومائتين. انظر: العبر (٢/٢٢٠)، والبداءة والنهاية (١١/١٩٦)، والوافي بالوفيات (٤/٢٤٥)، وشذرات الذهب (٢/٣١٥).

(٣) انظر: مجموع الفتاوى (١٧/٢١٥، ٢٣٢).

(٤) قسم العلامة ابن جني الاشتقاق إلى ضربين: أكبر وأصغر. فقال في تعريف الاشتقاق الأكبر: «هو أن تأخذ أصلاً من الأصول الثلاثية فتعقد عليه وعلى تقاليبه الستة، معنى واحداً، تجتمع التراكيب الستة، وما يتصرف من كل واحد منها عليه، وإن تباعد شيء من

القول الثاني: وهو أيضاً مروى عن ابن عباس، وجمع كبير من المفسرين من السلف فمن بعدهم: أن الصمد هو الذي كمل في صفات الكمال وهو الذي يستحق أن يُصمد إليه، يعني: يُسأل ويُطلب ويُرغب فيما عنده، وهو الذي يأتي بالخيرات، وهو الذي يدفع الشرور عمن يصمد إليه، وهذا مروى من طريق علي بن أبي طلحة عن ابن عباس في «صحيفة التفسير» - الصحيفة المعروفة - حيث قال: «الصمد السيد الذي قد كمل في سؤدده، والشریف الذي قد كمل في شرفه، والعظيم الذي قد كمل في عظمته، والخلیم الذي قد كمل في حلمه، والغني الذي قد كمل في غناه، والجبار الذي قد كمل في جبروته، والعالم الذي قد كمل في علمه، والحكيم الذي قد كمل في حكمته، وهو الذي قد كمل في أنواع الشرف والسؤدد، وهو الله ﷻ هذه صفته لا تنبغي إلا له، ليس له كفؤ، وليس كمثله شيء»^(١)، وعلى هذا فهو الذي يُصمد

=

ذلك عنه رُدَّ بلطف الصنعة والتأويل إليه». وقال عن الأصغر: «هو أن تأخذ أصلاً من الأصول؛ فَتَقْرَأَ فتجمع بين معانيه وإن اختلفت صيغته ومبانيه، وذلك كتركيب (س ل م) فَإِنَّكَ تأخذ منه معنى السلامة في تصرفه؛ نحو: سلم ويسلم وسالم وسلمان وسلمى والسلامة والسليم..»^١. هـ. انظر: الخصائص (١٣٤/٢).

(١) أخرجه الطبري في تفسيره (٣٤٦/٣٠)، وابن أبي حاتم في تفسيره (٣٤٧٤/١٠)، وأبو الشيخ في العظمة (٣٨٣/١).

إليه، يعني: الذي يُتوجه إليه بطلب الحوائج، إما بجلب المسرات أو دفع الشرور والمضرات، وهذا معروف من جهة الاشتقاق من جهة الصمد: صمد إلى الشيء بمعنى توجه إليه.

وقد جاء في السنن أن النبي ﷺ كان لا يصلي إلى عمود ولا عمود ولا شجرة إلا جعله على حاجيه الأيمن أو الأيسر ولا يصمد له صمداً^(١)، وهذا الحديث استدل به شيخ الإسلام في كتاب «اقتضاء الصراط المستقيم»^(٢)، في موضع وفي إسناده ضعف، لكن المقصود هنا الشاهد اللغوي «ولا يصمد له» أي لا يتوجه إليه صمداً، فلا يتوجه إليه دون غيره أي لا يكون مقابلاً له متوجهاً له دونما سواه، وهذا إنما هو لله ﷻ.

(١) أخرجه أبو داود (٦٩٣)، وأحمد في المسند (٤/٦)، والطبراني في الكبير (٦١٠)، وابن عبد البر في التمهيد (٤/١٩٧)، والبيهقي في الكبرى (٢/٢٧١) من حديث المقداد بن الأسود رضي الله عنه. وهذا الحديث ضعيف لعله في المتن والسند، أما التي في السند فهي لوجود ثلاثة مجاهيل: ضباعة بنت المقداد، والمهلب بن حجر، والوليد بن كامل، والوليد قد تكلم غير واحد في عدالته، وليس له من الرواية كثير شيء يُستدل به على حاله، وانظر بقية الكلام على العلة في المتن في نصب الراية للزيلعي (٢/٨٣)، وانظر أيضاً: الكامل في ضعفاء الرجال (٧/٨٠)، وميزان الاعتدال (٧/١٣٨)، وتهذيب الكمال (٧/٢٩)، والدرية في تخريج أحاديث الهداية (١/١٨١).

(٢) انظر: اقتضاء الصراط المستقيم (ص ٦٤).

أما المخلوق فإنه وإن صُمد إليه - أي تُوجه إليه في الحاجات - فهو أيضاً يحتاج إلى أن يصمد إلى غيره، أما الله ﷻ فهو الذي كملت له أنواع الصمود، وهو الذي لا يستغنى شيء عن أن يتوجه إليه، وعن أن يصمد إليه، وهو ﷻ مستغن عن أن يصمد إلى شيء؛ ولهذا فسرهما من فسرهما من السلف بقوله: «الصمد هو المستغنى عما سواه الذي يحتاج إليه كل ما عداه»^(١). وهذا يعني أن الصمدية راجعة إلى صفة الله ﷻ أولاً، ثم إلى فعل العبد، يعني: العباد هم الذين يصمدون إليه.

فإذاً على هذين التفسيرين يكون قوله ﷻ: ﴿اللَّهُ الصَّمَدُ﴾ [الإخلاص: ٢] فيه قولان:

الأول: فيه صفة الله ﷻ.

الثاني: فيه أنواع صفات الله ﷻ؛ لأن معنى الصمد: السيد الذي قد كمل في سؤدده، والشريف الذي كمل في شرفه، يعني: الصمد من كملت له صفات الكمال، وهذا ثابت في حق الله.

وعلى هذا أيضاً يكون الصمد الذي يُصمد إليه في الحوائج، فيكون على هذا التفسير قد جمعت كلمة الصمد بين توحيد الأسماء والصفات وبين توحيد الإلهية؛ لأن الذي يُصمد إليه وحده في

(١) انظر: الجواب الصحيح (٤/ ٣٧٧، ٤٠٨)، وتفسير القرطبي (٢٠/ ٢٤٥)، وتفسير أبي السعود (٩/ ٢١٢)، وعون المعبود (٤/ ١٣)، وتحفة الأحوذى (٩/ ٣١١).

الحوائج، ويُرغب إليه وحده، ويُطلب منه السؤال وحده، ويُحتاج إليه وحده، هو الصمد وهو الله ﷻ.

وفي هذا رد على المشركين الذي ألّهُوا غير الله، أو وصفوا الله ﷻ بصفات النقص، من اليهود والنصارى والمشركين ومن شابههم.

وقد سبق بيان أن ﴿الصَّمَدُ﴾ منهم من فسرّها بما بعدها، وهي قوله ﷻ: ﴿لَمْ يَكِدْ وَلَمْ يُولَدْ﴾ [الإخلاص: ٢٣]، وكلا المعنيين في الصمد صحيح، وقد رجح شيخ الإسلام أن المعنى الأول والثاني متلازمان، هذا يلزم هذا وهذا يلزم هذا^(١).

قال هنا: ﴿لَمْ يَكِدْ وَلَمْ يُولَدْ﴾ وهذا نفي، وقوله: ﴿لَمْ يَكِدْ﴾ يعني: لم يخرج منه ولد يرثه في ملكه، وقوله: ﴿وَلَمْ يُولَدْ﴾ يعني: لم يخرج من شيء فيكون هو وارثاً له، بل هو ﷻ المستحق للملك بذاته، وهو ﷻ ذو الملكوت، وهو صاحب ذلك المستحق له، لم يحتاج ﷻ إلى غيره، ﷻ عما يقول الظالمون علواً كبيراً.

وهذا النفي ﴿لَمْ يَكِدْ وَلَمْ يُولَدْ﴾ مر معنا أن النفي في الكتاب والسنة إذا كان في صفات الله فإنه لا يكون مدحاً إلا إذا اقتضى إثبات الصفة، وهذه الصفة التي تُثبت هي ضد الصفة المذكور نفيها، وهنا

(١) انظر: مجموع الفتاوى (٢٢٦/١٧).

نُفِيت عن الله ﷻ صفتان : صفة أنه يلد وصفة أنه يولد ، وهاتان الصفتان هي في المخلوق من صفات النقص لا من صفات الكمال ؛ لأن المخلوق يحتاج في إيجادهِ إلى أن يُحمل به ، ويحتاج هو إلى أن يلد حتى يبقى نسله ، فكونه مولود وكونه يولد هذا من صفات النقص فيه ؛ لأنها دليل على عدم استغنائه وعلى حاجته وفقره وضعفه ، وهذا منتفٍ عن الله ﷻ .

فإِذَا ﴿لَمْ يَكِلِدْوَلَمْ يُؤَلَّدْ﴾ [الإخلاص : ٣] هذا نفى ، وهذا النفي المراد به إثبات كمال ضده ، وكمال ضد هذا النفي كمال غنى الله ﴿لَمْ يَكِلِدْوَلَمْ يُؤَلَّدْ﴾ لكمال غناه ولكمال صمديته ، الذي هو بالمعنى الأول ، ولكمال قهره وجبروته ، ولكمال صفاته .

فإِذَا ﴿لَمْ يَكِلِدْوَلَمْ يُؤَلَّدْ﴾ فيها إثبات لكمال صفة مضادة لهذا وهي صفة الغنى لله وعدم الاحتياج ، بخلاف المخلوقين الذين يحتاجون إلى أن يُولدوا وإلى أن يلدوا ، وهم يحتاجون إلى كلتا الجهتين في كل مخلوق يلد ويولد .

قال بعدها : ﴿وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾ [الإخلاص : ٤] هذا النفي مجمل ، وما قبله إثبات مفصل ، وهذا أحد الأدلة على أن القرآن فيه النفي المجمل وفيه الإثبات المفصل ، أما الإثبات المفصل في هذه السورة فهو قوله ﷻ : ﴿اللَّهُ أَحَدٌ﴾ [الإخلاص : ١] ، و﴿أَحَدٌ﴾ فيها

إجمال لكنها باعتبار أفرادها وهو أنواع التوحيد الثلاثة يكون ذلك مفصلاً، وقوله: ﴿اللَّهُ أَكْبَرُ﴾ ما يشمله من الصفات كذلك باعتبار أفرادها كذلك يكون مفصلاً.

أما قوله ﷺ: ﴿لَمْ يَكِلْهُ وَلَمْ يُؤَلِّدْ﴾ فهل يعد من النفي المفصل؟

الجواب: هذا النفي من جنس ما في القرآن من النفي، وهو أنه لا يُراد به تفصيل النفي، وإنما يُراد به إثبات كمال الضد، ومعنى ذلك أن النفي إذا ورد في القرآن مفصلاً فهو محمول على الإثبات المفصل؛ لأن المراد منه إثبات كمال الضد، وكمال الضد في قوله ﷺ: ﴿لَمْ يَكِلْهُ وَلَمْ يُؤَلِّدْ﴾ [الإخلاص: ٣] هي صفة الغنى التام وأنواع الكمال في الأوصاف، وهذا من الإثبات المفصل، أجمل هنا فقال: ﴿وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾ [الإخلاص: ٤]؛ كما قال ﷺ في سورة الشورى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾، وكما قال: ﴿هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا﴾ [مريم: ٦٥]، وكما قال ﷺ: ﴿وَلَهُ الْمَثَلُ الْأَعْلَى﴾ [الروم: ٢٧]، يعني: له النعت الأعلى، وله الاسم الأعلى جل وتعالى وتقدس.

قال هنا: ﴿وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾، ﴿أَحَدٌ﴾ هذه اسم ﴿يَكُنْ﴾، وقدم خبر ﴿يَكُنْ﴾ على اسمها لأنه هو المقصود؛ لأن المقصود نفي المماثلة؛ نفي أن يكون ثم كفاء، وليس المقصود أن يثبت

لغيره المشابهة، وهذا من أسرار التقديم، فإنه إذا كان المقصود الخبر وهو أهم فإنه يُقدم؛ لأن المقصود بالإخبار تارة يكون المبتدأ، وتارة في النفي يكون الخبر.

قال هنا عليه السلام: ﴿وَلَمْ يَكُنْ لَهُ﴾ يعني بهذا الذي وُصف الله تعالى ﴿كُفُوا﴾، وكفوا فيها قراءتان^(١): قراءتنا هذه بضم الكاف والفاء مضمومة، وأما قراءة غير حفص - مثل نافع وغيره - يقرؤونها بالإسكان: ﴿وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوا﴾ [الإخلاص: ٤]، فمن الغلط أن تُقرأ ﴿كُفُوا﴾ بالتسكين لِمَنْ يقرأ بقراءة حفص عن عاصم، والكفو المنفي هنا ذكرنا معناه فيما سبق، وهو: المثل، والنظير، والشبيه. قال عليه السلام: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَتَّخِذُ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَندَادًا يُحِبُّونَهُمْ﴾ [البقرة: ١٦٥]، والأنداد جمع ند، وهو الكفو والنظير والمثل.

وقد سبق قول الشاعر حسان بن ثابت رضي الله عنه في مدح النبي صلى الله عليه وسلم:
أتهجوه ولست له بكفء^(٢) يعني: ولست له بند، فالكفو والكفاء من المكافأة وهي المساواة، ﴿وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوا أَحَدٌ﴾، يعني: لم

(١) انظر: السبعة في القراءات (ص ٧٠١)، والحجة في القراءات السبع لابن خالويه

(ص ٣٧٨)، وحجة القراءات لابن زنجلة (ص ٧٧٧).

(٢) راجع (ص ١٨٤).

يكن له ندًا، ولم يكن له نظيرًا، ولم يكن له مثيلاً، ولم يكن له سميًّا ﴿أَحَدٌ﴾، و﴿أَحَدٌ﴾ هنا نكره في سياق النفي، فهي تعم كل من صدق عليه اسم أحد في النفي؛ تعم كل أحد من خلقه، فلا أحد يكافئه ولا يماثله، لا في ذاته ﷻ، ولا في صفاته، ولا في أسمائه، فإنه لا مثل له، ولا نظير، ولا مكافئ، ولا عدل، تبارك ربنا وتقدس وتعاضم.

هذه السورة فيها إثبات الصفات، وهذه السورة يفسرها من يفسرها من أهل البدع بتفسيرات مختلفة، فمثلاً: في «الأحادية» عندهم يقولون: «الأحد هو الواحد بالذات المنتزه عن الأبعاد والأركان والجهات»^(١). وهذا - مثلاً - تفسير من تفاسير المبتدعة، أو يقولون: «الأحد هو الواحد في ذاته لا قسيم له»^(٢). ويعنون بذلك أن ذاته غير منقسمة، وهذا ليس هو معنى الأحادية؛ لأنهم يريدون بذلك نفي الصفات التي هي بالنظر إلى كل صفة فإنها تكون غير الأخرى، فالوجه من الذات ولكن غير اليمين، فقولهم: «واحد في ذاته لا قسيم له» يريدون أن ينفوا عنه ﷻ الصفات الذاتية؛ كالوجه واليمين ونحو ذلك، وتفسير المبتدعة في هذا كثيرة جداً.

ولا شك أن هذه السورة في وصف الله ﷻ بما اشتملت عليه مما

(١) انظر: مجموع الفتاوى (٣/١٠٠)، والصواعق المرسلة (٢/٤٣٩)، (٣/٩٣٤)، (٩٣٥).

(٢) انظر: مجموع الفتاوى (٣/٩٨)، وبيان تلبيس الجهمية (١/٤٦٩).

تؤلف فيه مؤلفات طويلة تحتاج إلى بسط وتطويل في بيان ما تشمله كلماتها من المعاني العظيمة، فلا شك أنها تعدل ثلث القرآن، وقد قال ابن القيم رحمه الله : «إن الأخبار التي فيها أن ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ [الإخلاص: ١] تعدل ثلث القرآن، تكاد تبلغ مبلغ التواتر»^(١)، وهذا لعظمها وعظم شأنها، فلا غرو إذا أن يتلوها النبي ﷺ عند الصباح والمساء، وكثيراً في النوافل، وفي الوتر، وفي ركعتي الفجر، وركعتي الطواف، وفي كثير من أحيانه ﷺ؛ لأنها صفة الله ﻋَظِيمٌ.

(١) انظر: زاد المعاد (١/٣١٧).

وَمَا وَصَفَ بِهِ نَفْسَهُ فِي أَعْظَمِ آيَةٍ فِي كِتَابِهِ؛ حَيْثُ يَقُولُ: ﴿اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ لَا تَأْخُذُهُ سِنَّةٌ وَلَا نَوْمٌ لَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَلَا يَئُودُهُ حِفْظُهُمَا﴾
(أَيُّ لَا يَكْرَهُهُ وَلَا يُثْقَلُهُ) ﴿وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ﴾ [البقرة: ٢٥٥]؛
وَلِهَذَا كَانَ مَنْ قَرَأَ هَذِهِ الْآيَةَ فِي لَيْلَةٍ لَمْ يَزَلْ عَلَيْهِ مِنَ اللَّهِ حَافِظٌ وَلَا يَقْرُبُهُ شَيْطَانٌ حَتَّى يُصْبِحَ^(١).

الشرح:

قد سبق بيان القاعدة التي ينبني عليها فهم توحيد الأسماء والصفات ألا وهي: أن يُجمع بين النفي والإثبات، ويكون الإثبات مفصلاً والنفي مجملاً، وكل ما ثبت في الكتاب أو السنة من أسماء الله ﷻ وصفاته، فإنه يثبت لله ﷻ، ولا يُعرض لذلك بنوع من التأويل، أو التعطيل، أو التحريف، أو التمثيل، أو أشباه تلك الطرق الكلامية المبتدعة.

تفرعة على هذا الأصل وتلك القاعدة ذكر شيخ الإسلام أنه دخل

(١) كما ثبت ذلك في الحديث الذي رواه البخاري (٢٣١١) من حديث أبي هريرة ؓ.

في هذه الجملة ، وقد سبق بيان معنى قوله : (وَقَدْ دَخَلَ فِي هَذِهِ الْجُمْلَةِ) ، ثم ذكر سورة الإخلاص ، وتبين لنا ما فيها من الدلالة على تلك القواعد ، وما فيها من أسماء الله ﷻ وصفاته.

ثم ذكر آية الكرسي ، وهي أعظم آية في كتاب الله ﷻ ؛ كما ثبت في الصحيح أن النبي ﷺ قال لأبي بن كعب : «يَا أَبَا الْمُنْذِرِ أَتَدْرِي أَيُّ آيَةٍ مِنْ كِتَابِ اللَّهِ مَعَكَ أَعْظَمُ» قال أبي ﷺ : قلت : ﴿لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ﴾ [البقرة: ٢٥٥] ، فضرب رسول الله ﷺ في صدره وقال : «لِيَهْنِكَ الْعِلْمُ أَبَا الْمُنْذِرِ»^(١) ، وهذا يدل على أن معرفة فضل هذه الآية وأنها أعظم آية أنه من العلم العظيم الذي يهنا به ، والمهني هو رسول الله ﷺ ، وقد سمى معرفة ذلك والعلم بكونها أعظم آية سماه علماً ، وأنه يهنا به ؛ وذلك لأنها صفة الله ﷻ ، وفيها من بيان حق الله وبيان ما له من الصفات المثبتة ، وكذلك ما نفى عنه من الأوصاف التي لا تليق بجلاله وبِعَظَمَتِهِ.

وآية الكرسي سُميت بهذا الاسم لأن فيها ذكر كرسي الله ﷻ ، ولم يرد ذكر الكرسي في آية غير تلك الآية ، قال ﷻ : ﴿وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَلَا يَئُودُهُ حِفْظُهُمَا وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ﴾ [البقرة: ٢٥٥] ﴿وَسِعَ

(١) أخرجه مسلم (٨١٠) من حديث أبي بن كعب ﷺ.

كُرْسِيَّةُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ ﷻ، يعني: أن كرسي الرحمن ﷻ وهو موضع قدمي الرحمن ﷻ^(١) يسع السماوات والأرض، فالسماوات والأرض في جوف الكرسي، وقد جاءت الأحاديث التي تبين هذا القدر وهو كون السماوات والأرض في جوف الكرسي، وكون الكرسي شاملاً واسعاً محتوياً على السماوات والأرض^(٢).

قال ﷻ: ﴿لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ﴾ [البقرة: ٢٥٥] وهذا أول نعت لله ﷻ، ومعنى هذا النعت والوصف الأعظم لله: أنه لا يستحق العبادة الحقة إلا هو، ولا يستحق العبادة المخلصة إلا هو؛ كما قال ﷻ: ﴿وَلَمْ يَكُنْ لَكَ فِى السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلَهُ الدِّينُ وَاصِبًا﴾ [النحل: ٥٢]، فلا يستحق العبادة إلا

(١) أخرجه عبد الرزاق في تفسيره (٢٥١/٣)، وابن أبي شيبة في العرش (ص ٧٩)، وابن أبي حاتم في تفسيره (٤٩١/٢)، وأبو الشيخ في العظمة (٥٨٢/٢)، وابن منده في الرد على الجهمية (ص ٢١)، والحاكم في المستدرک (٣١٠/٢) وصححه، والبيهقي في الأسماء والصفات (١٤٨/٢)، والخطيب في تاريخ بغداد (٢٥١/٩)، والهروي في الأربعين (ص ٥٧) موقوفاً على ابن عباس ؓ.

كما أخرجه ابن أبي شيبة في العرش (ص ٧٨)، والطبري في تفسيره (٩/٣)، وأبو الشيخ في العظمة (٥٨٤/٢)، وابن منده في الرد على الجهمية (ص ٢١)، والبيهقي في الأسماء والصفات (١٤٨/٢) موقوفاً على أبي موسى الأشعري ؓ.

(٢) كما في حديث أبي ذر ؓ، وفيه أن رسول الله ﷺ قال: «مَا السَّمَاوَاتُ السَّبْعُ مَعَ الْكُرْسِيِّ إِلَّا كَحَلْقَةٍ مُلْقَاةٍ بِأَرْضٍ فَلَاةٍ...» الحديث، سبق تخريجه (ص ٥٦).

هو ﷻ. وقد تبين لنا فيما مضى معنى كلمة التوحيد (لا إله إلا الله) على وجه التفصيل.

قال ﷻ واصفًا نفسه ومخبرًا عن اسمه ﷻ : ﴿الْحَيُّ الْقَيُّومُ﴾ [البقرة: ٢٥٥]، وهما اسمان من أسماء الله ﷻ^(١)، وأسماء الله لها دلالة على الذات، ولها دلالة على الصفات، فجميع الأسماء تدل بالمطابقة على شيئين معًا يفهمها العقل بمجرد إطلاق الاسم، وهذان الشيئان هما: الذات والوصف.

فاسم الله ﴿الْحَيُّ﴾ تفهم منه أن الله ﷻ له الحياة، والحياة موصوف بها ذاته ﷻ، هذا بالمطابقة، ويدل الاسم على أحد هذين بالتضمن، فيدل اسم الله ﴿الْحَيُّ﴾ على الحياة بالتضمن، ويدل على

(١) قال ابن القيم في نونيته :

هَذَا وَمَنْ أَوْصَافِهِ الْقَيُّومُ وَالْأَوَّلُ اسْتَغْنَاؤُهُ عَنْ غَيْرِهِ
إِحْدَاهُمَا الْقَيُّومُ قَامَ بِنَفْسِهِ
وَالْوَصْفُ بِالْقَيُّومِ دُوشَانٍ عَظِيمٍ
وَالْحَيُّ يَتْلُوهُ فَأَوْصَافُ الْكَمَا
قِيَّومٌ فِي أَوْصَافِهِ أَمْرَانِ
وَالْكَوْنُ قَامَ بِهِ هُمَا الْأَمْرَانِ
وَالْفَقْرُ مِنْ كُلِّ إِلَيْهِ الثَّانِي
كَذَا مَوْصُوفُهُ أَيْضًا عَظِيمُ الشَّانِ
لِ هُمَا لِأَفْقٍ سَمَائِهَا قُطْبَانِ
أَوْصَافُ أَصْلًا عَنْهُمَا بَيَّانِ

انظر: النونية بشرح ابن عيسى (٢/٢٣٦).

الذات بالتضمن، يعني أن اسم الله ﷻ ﴿الْحَيُّ﴾ يتضمن الذات ويتضمن الصفة، فيكون مركباً، يعني: دلالة اللغوية تكون مركبة من شيئين:

الأول: دلالة على الذات المتصفة بالشيء.

الثاني: هو صفة الحياة.

وصفة الحياة لله ﷻ من الصفات الذاتية اللازمة، وهنا جاء إثباتها على تلك القاعدة التي هي الإثبات المفصل، وحياة الرحمن ﷻ كاملة الكمال المطلق الذي ليس فوقه من جهة الحياة شيء، فحياته ﷻ أكمل حياة؛ ولهذا يلزم من ذلك أنه ﷻ لا يعتربه سنة ولا نوم؛ لأن السنة والنوم سمة وصفة ونعت لمن حياته ناقصة، أما ذو الحياة الكاملة التي لا نقص فيها بوجه من الوجوه فهو لا يحتاج إلى راحة، لا كما يقول اليهود قتلة الأنبياء: إن الله ﷻ تعب من خلق السماوات والأرض فاستراح يوم السبت. فهذا من وصفهم لله ﷻ بالنقائص.

وحياة الله ﷻ لها آثار في ملكوته، ولها آثار في نفس عبده المؤمن، أما آثارها في ملكوته ﷻ فهي: أنه ﷻ جعل الحياة في أصناف كثيرة من خلقه، بل كل مخلوق لله ﷻ فيه حياة خاصة، والحياة متنوعة، فحياة الملائكة غير حياة الإنس، وحياة الجن غير حياة الإنس، وحياة الحيوانات تختلف عن حياة الجن والإنس والملائكة... إلى آخره، حتى الجمادات فاقت عليها آثار اسم الله ﷻ ﴿الْحَيُّ﴾ فكانت حية،

فالجماذ هو ما ليس فيه حياة ظاهرة وليس هو الذي لا يتحرك ، ولا يقال : ليس فيه حياة فقط .

وكذلك بالنظر في الأدلة الشرعية فإن الجمادات فاضت عليها ما يناسبها من الحياة ؛ ولهذا فإن النبي ﷺ يصف أحداً فيقول : « هَذَا جَبَلٌ يُحِينَا وَنُحْيِيهِ »^(١) ، وكذلك الجذع . أحد السواري التي بُني بها مسجد النبي ﷺ . كان النبي ﷺ يتوكأ عليه ، يعني : يستند عليه إذا خطب الجمعة ، فلما اتخذ المنبر وعلاه ﷺ حن الجذع حين العشار لفقده رسول الله ﷺ ، يعني : أن في الجذع حياة خاصة تناسبه أحب بها رسول الله ﷺ ، فأتى النبي ﷺ وضمه إلى صدره كما يضم الحبيب حبيبه فسكن الجذع^(٢) ؛ وذلك دليل على أن له حياة خاصة .

كذلك الأشجار لها حياة خاصة ، حياة النماء ، وحياة أخرى أيضاً بها يُسبح وبها يُوحّد الله ﷻ ، وكذلك الجدران ، والجبال ؛ كما قال ﷻ في آية الأحزاب : ﴿ إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ ﴾ [الأحزاب : ٧٢] ، وقال ﷻ « أَحَدُ جَبَلٍ يُحِينَا وَنُحْيِيهِ » ، وكذلك الأحجار ؛ كما قال ﷻ : « إِنَّ لَأَعْرِفُ حَجَرًا بِمَكَّةَ كَانَ يُسَلِّمُ عَلَيَّ قَبْلَ

(١) أخرجه البخاري (٢٨٨٩) ، ومسلم (١٣٦٥) من حديث أنس رضي الله عنه ، ورواه الشيخان

أيضاً من حديث أبي حميد الساعدي رضي الله عنه .

(٢) أخرجه البخاري (٣٥٨٣) من حديث ابن عمر رضي الله عنهما .

أَنْ أُبْعَثَ إِنِّى لِأَعْرِفُهُ الْآنَ»^(١)، ويقول ابن مسعود ؓ فيما رواه البخارى فى الصحيح: «وَلَقَدْ كُنَّا نَسْمَعُ تَسْبِيحَ الطَّعَامِ وَهُوَ يُؤْكَلُ»^(٢) وهذا كله يبين أن اسم الله ﷻ ﴿الْحَيُّ﴾ له آثار فى خلقه، وكل شيء فيه حياة تخصه، والحياة مراتب ودرجات، والذي يعلمها على وجه التفصيل هو الله ﷻ.

وأيضاً هذا الاسم وهذه الصفة لله ﷻ وهى صفة الحياة - لها أثر خاص فى قلب المؤمن، فلها آثار فى ملكوت الله، ولها أثر فى قلب العبد المؤمن، ومن آثارها فى قلب العبد المؤمن:

أن المؤمن يشعر ويوقن بأنه بدون إحياء الله ﷻ لبدنه ولقلبه فإنه لا حياة له، كذلك يؤمن بأن الهداية - التى هى حياة القلوب - هى بيد الله ﷻ، فإذا علم ذلك صار عنده من الفقه والعلم بهذا الاسم الكريم - الذي هو من الأسماء الحسنى - ما يفتح على قلبه أنواعاً من العلوم والإيمان، قال ﷺ: ﴿أَوْ مِنْ كَانَ مَيِّتًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشَى بِهِ فِي النَّاسِ﴾ [الأنعام: ١٢٢]، وقال ﷻ فى سورة الحديد بعد أن ذكر أن القلوب تقسو: ﴿وَلَا يَكُونُوا كَالَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلُ فَطَالَ عَلَيْهِمُ الْأَمَدُ فَقَسَتْ

(١) أخرجه مسلم (٢٢٧٧) من حديث جابر بن سمرة ؓ.

(٢) أخرجه البخارى (٣٥٧٩).

﴿قُلُوبُهُمْ وَكَبِيرٌ مِنْهُمْ فَاسْقُوتُ﴾ (١٦) ﴿أَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَحْيِي الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا﴾ [الحديد: ١٦] ،

٢١٧] ، فالله ﷻ من آثار اسمه ﴿الْحَيُّ﴾ أنه يحيي الأرض الميتة ، ويحيي

الأجساد البالية ، وكذلك يحيي القلوب الميتة ويحيي القلوب المريضة .

فإذا أسما الله ﷻ لها آثار عظيمة في الملكوت ، ولها آثار عظيمة

في قلب العبد المؤمن ، والإيمان بها يشمل هذه المراتب جميعاً :

يؤمن بالاسم وأنه دال على الذات وعلى الصفة .

ويثبت الصفة على مقتضى لغة العرب دون تحريف أو تأويل أو

تمثيل .

ويؤمن بأن هذه الصفة لها آثار في ملكوت الله ﷻ .

ثم يؤمن بأن هذه الصفة لها أثر في نفسه ، يشعر به ويراه في نفسه ،

فيرى أثر اسم الله ﷻ ﴿الْحَيُّ﴾ في نفسه كل يوم ، فحياته كل لحظة إنما

هي من آثار إحياء الله ﷻ له ، وإحياء الله ﷻ له من أثر صفته واسمه

﴿الْحَيُّ﴾ ، وهذا باب عظيم يحتاج الناس إلى العناية به .

قال : هنا ﴿الْحَيُّ الْقَيُّومُ﴾ [البقرة: ٢٥٥] ، والقيوم : الذي يقوم

على كل شيء ، وبه قيام كل شيء ، فهو ﷻ قائم بنفسه غير محتاج إلى

غيره ، وكذلك هو مقيم لغيره ، فما من شيء إلا وهو قائم به لا يستغني

أحد عن الله ﷻ طرفة عين ، قال ﷻ : ﴿أَفَمَنْ هُوَ قَائِمٌ عَلَى كُلِّ نَفْسٍ بِمَا

كَسَبَتْ﴾ [الرعد: ٣٣] ، وقيوميته ﷻ على خلقه لها أصناف كثيرة ،

جماعها: أنه ﷺ هو المتولي لقيام الناس وقيام المخلوقات، فلو ترك إقامته لهذه المخلوقات لهلكت، حتى العرش، وحتى حملة العرش، فإن العرش إنما قام بالله ﷻ، وحملة العرش ما قامت إلا بالله ﷻ، وهذا يعني أن الخلق جميعاً يحتاجون إليه ﷻ أعظم الحاجة، وأنه ﷻ هو المستغني عنهم الذي يفتقر إليه كل شيء، وهو ﷻ مستغن عن كل شيء.

ثم لما أثبت ﷻ نفى، والنفي هنا يُقصد به إثبات الصفة؛ لأن النفي جاء مفصلاً، قال الله ﷻ هنا: ﴿لَا تَأْخُذُهُ سِنَّةٌ وَلَا نَوْمٌ﴾ [البقرة: ٢٥٥]، وقد سبق بيان أن القاعدة في الصفات وهي: الجمع بين النفي والإثبات، والنفي يكون مجملاً، والإثبات يكون مفصلاً، فإذا جاء تفصيل للنفي في القرآن أو في السنة، فإنما يُعنى به إثبات كمال ضده من الصفة.

وهنا قال ﷻ: ﴿لَا تَأْخُذُهُ سِنَّةٌ وَلَا نَوْمٌ﴾ وذلك يعني أن هذا النفي فيه إثبات كمال الضد، وضد أخذ السنة والنوم هو الحياة الكاملة، فيكون هذا تأكيداً لما سبق بيانه من قوله ﷻ: ﴿اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ﴾ [البقرة: ٢٥٥] وذلك لكمال حياته ﷻ، ولكمال قيوميته ﷻ.

والسنة أخف من النوم؛ السنة النعاس، والنوم أعظم منه، فالنوم وفاة؛ كما قال ﷻ: ﴿اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي

﴿مَنَامُهَا﴾ [الزمر: ٤٢]، وقيل أيضاً: إن النوم موت أصغر. وهذا صحيح، والسنة النعاس، والنعاس يغشى الإنسان وهو مقدمة للنوم، وفيه راحة أيضاً له، ويدل النعاس في الإنسان - الذي هو السنة - على نقص قواه، وعلى أنه ليس بقوي، بل جسمه يضطرب يضعف حتى يحتاج إلى راحة إما في عقله وإما في أعضائه، والله ﷻ منزه عن ذلك كله، فله الحياة الكاملة الكمال المطلق، ومن كمال حياته الكمال المطلق أنه ﷻ لا يحتاج إلى السنة ولا يحتاج إلى النوم ﴿لَا تَأْخُذُهُ سِنَّةٌ وَلَا نَوْمٌ﴾ [البقرة: ٢٥٥] فلا يغلبه شيء من ذلك ولا يحتاج إليه لكمال حياته ﷻ. قال بعدها: ﴿لَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ﴾ [البقرة: ٢٥٥] يعني له ملك السماوات والأرض، وذلك لأن اللام إذا أتى بعدها أعيان فإنها تعني الملك غالباً، وهذا كما قال في الآية الأخرى: ﴿لِلَّهِ مُلْكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا فِيهِنَّ﴾ [المائدة: ١٢٠]، وقوله ﷻ: ﴿لَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ﴾ [البقرة: ٢٨٤]، ونحو ذلك، وقوله: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ ثُمَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُونَ﴾ [الأنعام: ١]، هذا عام، يعني له الذي في السماوات والذي في الأرض فيعم كل شيء؛ لأن (ما) اسم موصول، والأسماء الموصولة تعم ما كان في حيز صلتها.

قال هنا، بعدها: ﴿مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ﴾ [البقرة: ٢٥٥]،

هذا فيه حصر استُفيد من مجيء (إِلَّا) بعد (مِنْ)، يعني لا أحد يشفع عند الله إلا بإذنه، وهذا شرط، فالشفاعة لا تكون عند الرحمن إلا بعد أن يأذن؛ كما قال ﷺ: ﴿وَكَمْ مِنْ مَلَكٍ فِي السَّمَوَاتِ لَا تُغْنِي شَفَعَتُهُمْ شَيْئًا إِلَّا مِنْ بَعْدِ أَنْ يَأْذَنَ اللَّهُ لِمَنْ يَشَاءُ وَيَرْضَى﴾ [النجم: ٢٦]، فلا بد من الإذن بالشفاعة، فالشفيع عند الله ليس كالشفيع عند الخلق، فإنه إذا شفع إنسان عند الخلق - عند من يملك شيئاً من الأمر أو بيده مسؤولية يمكن أن ينفع - فإنه يشفع عنده بدون إذنه، فهو يبتدئ بالشفاعة؛ لأن الشافع يحتاج، والمشفع أيضاً يحتاج، فالشافع والمشفع هذا يحتاج إلى هذا وهذا يحتاج إلى هذا، فتقوم حياتهم بذلك لأجل نقصهم، ولأن بعضهم يكمل بعضاً، أما الله ﷻ فهو الغني الأعظم، ذو الجبروت، وذو القهر، وذو العزة، وذو القوة، وذو الملك التام، كل من في السماوات والأرض عبد لله ﷻ عبادة اختيار أو عبادة اضطرار؛ لهذا لا أحد يسبق عند الله ﷻ ويشفع بدون إذنه، بل الله ﷻ يعلم ما في نفس الشافع، فإذا شاء أن يشفع أذن له، ولا يبتدئ أحد عند الله فيشفع بدون إذنه.

وحقيقة الشفاعة أن يكون السائل شفيعاً لصاحب الحاجة، يعني: بدل أن يكون صاحب الحاجة واحداً يأتي آخر ويصير شفيعاً له، يعني: ثانياً يرفع حاجته إلى المعظم.

والشفاعة معناها: طلب الحاجة وطلب الدعاء، وهذا بعض الشفاعة وليس كل الشفاعة، والشفاعة لها شروط:

الشرط الأول: قال ﷺ: ﴿مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ﴾

[البقرة: ٢٥٥]، يعني: من هذا الذي يشفع عنده إلا بإذنه، وهذا فيه حصر أنه لا يشفع أحد عند الله إلا بعد إذنه.

الشرط الثاني: أنه لا يشفع أحد عند الله ﷻ إلا فيمن يرضاه الله

ﷻ أن يشفع له، والله ﷻ لا يرضى أن يشفع لغير أهل التوحيد؛ لغير أهل محبته وتوحيده وطاعته، الطاعة التي هي إخلاص الدين له، فلا حظٌ لمشرك في شفاعة أحد عند الله ﷻ، حاشا النبي ﷺ في شفاعته لأبي طالب أن يخفف عنه شيء من العذاب^(١)، وهذه شفاعة ليست بإخراجه من النار ولكن بتخفيف العذاب عنه.

ولهذا في حديث الشفاعة العظمى، فإن النبي ﷺ يأتي بين يدي العرش فيسجد بين يدي العرش، قال ﷺ: «ثُمَّ يَفْتَحُ اللَّهُ عَلَيَّ مِنْ مَحَامِدِهِ وَحُسْنِ الثَّنَاءِ عَلَيْهِ شَيْئًا لَمْ يَفْتَحْهُ عَلَيَّ أَحَدٌ قَبْلِي»، فلا يتدنى ﷻ بين يدي الله بالشفاعة، بل يحمد الله بمحامد يفتح الله عليه بها فيشني عليه ﷻ، وهو ﷻ أعلم بما في نفس عبده الذي يريد أن يشفع، ثم يقول الله ﷻ لنبيه: «يَا مُحَمَّدُ اذْفَعْ رَأْسَكَ، سَلْ تُعْطَى، وَاشْفَعْ

(١) أخرج البخاري (٣٨٨٥)، ومسلم (٢١٠) عن أبي سعيد الخدري ﷺ أنه سمع النبي ﷺ وذكر عنده عمه، فقال: «لَعَلَّهُ تَنْفَعُهُ شَفَاعَتِي يَوْمَ الْقِيَامَةِ، فَيَجْعَلُ فِي صَحْضِ النَّارِ، يَنْلُغُ كَعْبِيهِ، يَفْلِي مِنْهُ دَمَاعُهُ».

تُشَفِّعُ^(١)، فيشفع النبي ﷺ في أمته، ويشفع في أهل الموقف جميعاً في تعجيل حسابهم.

قال هنا: ﴿يَشْفَعُ عِنْدَهُ﴾ [البقرة: ٢٥٥]، والعندية من الألفاظ التي تدل على علو الله ﷻ في القرآن والسنة؛ لأنها عندية ذات، أي: عندية علو، فقلوه: ﴿مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ﴾ [البقرة: ٢٥٥] يعني: في علوه ﷻ. قال بعدها: ﴿يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ﴾ [البقرة: ٢٥٥] وهذا فيه إثبات صفة العلم لله ﷻ، وهي من الصفات الذاتية لله ﷻ، وعلمه ﷻ متعلق بما كان، وما سيكون، وما لم يكن لو كان كيف يكون، فعلم الله شامل للسابق والحاضر والآتي، وأيضاً شامل لما لم يحدث في ملكوت الله لو حدث كيف يكون، وعلمه ﷻ بكل شيء: بالجزئيات، والكلييات، وصغار الأمور، وعظام الأمور.

والعلم الذي وُصف الله ﷻ به جاء في القرآن تارة مستأنفاً، وتارة بالماضي، وتارة بالمستقبل، وما كان في معنى الاستئناف فإنه يُراد به إظهار ذلك للخلق لكي يعلموه؛ وذلك مثل قول الله ﷻ في آية سورة البقرة: ﴿وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنْتَ عَلَيْهَا إِلَّا لِنَعْلَمَ مَنْ يَتَّبِعُ الرَّسُولَ مِمَّنْ يَنْقَلِبُ عَلَى عَقْبَيْهِ﴾ [البقرة: ١٤٣]، فالله ﷻ يعلم من سَيِّبِعُ الرسول ممن

(١) أخرجه البخاري (٧٥١٠)، ومسلم (١٩٣) من حديث أنس رضي الله عنه.

سینقلب علی عقبیه من دون هذه الحادثة.

وقال ﷻ: ﴿وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنْتَ عَلَيْهَا إِلَّا لِنَعْلَمَ﴾ ، ونظائره فی القرآن متعددة، قوله: ﴿إِلَّا لِنَعْلَمَ﴾ أي: لیكون العلم بذلك ظاهراً للناس حتی تقوم الحجة علیهم.

وقد استدل بمثل هذه الآية الذین یقولون: إن علم الله ﷻ مستأنف. وهذا غلط. ولا شك - من جهات منها:

أن علم الله ﷻ فی القرآن لما كان، وما سیکون، والحاضر والمستقبل وكل شيء، ویعلم أيضاً ما لم یکن لو كان کیف كان یكون، وأما ما ذکر فیہ تعلیل الشيء حتی یعلمه الله ﷻ فهذا یراد به إظهار العلم السابق لله ﷻ؛ لكي یكون العلم به مشتركاً بین فاعله وبین الله ﷻ حتی تكون الحجة علی العباد أعظم.

قال الله ﷻ: ﴿وَلَوْ عَلِمَ اللَّهُ فِيهِمْ خَيْرًا لَأَسْمَعَهُمْ وَلَوْ أَسْمَعَهُمْ لَتَوَلَّوْا وَهُمْ مُّعْرِضُونَ﴾ [الأنفال: ٢٣]، استدل أهل العلم بهذه الآية علی الجزء الآخر من متعلق العلم، وهو أن الله ﷻ یعلم ما لم یکن لو كان کیف كان یكون.

قال هنا ﷻ: ﴿يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ﴾ [البقرة: ٢٥٥]، قوله:

﴿مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ﴾ یعني: من الزمن؛ ما یفعلونه الآن وما یستقبلونه، ویعلم ﴿وَمَا خَلْفَهُمْ﴾ ما خلفوه من الأعمال، وهذا متعلق بالجلیل

والصغير من الأمور، فالكل يعلمه الله ﷻ، وهذه صفته تبارك وتعالى.
 قال هنا: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ﴾ [البقرة: ٢٥٥] علم الله ﷻ لا يُحيط به أحدٌ من خلقه، إلا إذا علَّم الله ﷻ الخلق شيئاً من ذلك، فالأصل أن الخلق لا يعلمون شيئاً إلا بتعليم الله ﷻ، إما من جهة التعليم الغريزي، وإما من جهة التعليم التجريبي، وإما من جهة التعليم الشرعي، يعني من جهة ما يكتسبونه في حياتهم من العلوم؛ كما قال ﷻ: ﴿وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِّنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَرَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ [النحل: ٧٨].

وأما علم الغيب فهذا خاص بالله ﷻ لا يعلم أحدٌ الغيب إلا الله ﷻ، إلا أن الله يُطلع الرسل والأنبياء بخاصة على بعض الغيب؛ كما قال ﷻ: ﴿عَلَّمَ الْغَيْبَ فَلَا يُظْهِرُ عَلَى غَيْبِهِ أَحَدًا﴾ ⑤ ﴿إِلَّا مَنِ ارْتَضَىٰ مِنْ رَسُولٍ﴾ [الجن: ٢٦، ٢٧]، يعني: أن بعض الرسل يُطلعهم الله ﷻ على بعض المغيبات، والنبى أُطِّع على كثير من المغيبات ليكون ذلك دلالة من دلالات نبوته، وقد أخبر بأشياء ستكون، وكل ذلك ليس علماً ذاتياً له، بل كان بتعليم الله ﷻ له؛ كما قال هنا: ﴿إِلَّا مَنِ ارْتَضَىٰ مِنْ رَسُولٍ﴾، وكما قال في هذه الآية: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ﴾ [البقرة: ٢٥٥].

وجه الدلالة على ما ذكرنا: أن قوله: ﴿بِشَيْءٍ﴾ هذه نكرة جاءت في سياق النفي فهي تدل على العموم، فالنفي إذا جاء بعده نكرة

دل على العموم، وأيضاً هذا عموم في الأشياء ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ﴾،
والشيء: ما يصح أن يُعلم، إما نظراً إلى الحاضر، أو نظراً إلى أنه
سيؤول إلى العلم؛ كما قال ﷺ: ﴿هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِّنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ
شَيْئاً مَّذْكُوراً﴾ [الإنسان: ١١]، يعني: لم يكن يصح أن يعلم علماً
مذكوراً، يعني: لم يكن شيئاً يستحق أن يُذكر؛ لأنه لم يكن شيئاً
يستحق أن يُعلم لأنه غائب في صلب أبيه أو في ترائب أمه.

قال ﷺ هنا: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ﴾ [البقرة: ٢٥٥]
﴿مِّنْ﴾ هنا تبعيضية، ﴿مِّنْ عِلْمِهِ﴾ يعني من بعض علمه، وهذا فيه
تأكيد آخر.

قال: ﴿إِلَّا بِمَا شَاءَ﴾ يعني إلا بمشيئته، فلا أحد عِلِمَ شيئاً من علم
الله إلا إذا أذن الله ﷻ بذلك.

قال بعدها: ﴿وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ﴾ [البقرة: ٢٥٥]، ثبت عن
ابن عباس أنه قال: «الْكُرْسِيُّ مَوْضِعُ الْقَدَمَيْنِ ﷻ»^(١)، وكرسي الله
ﷻ هو موضع قدميه، وهو ليس العرش، ومن فسره بالعرش من

السلف - كالحسن^(١) وغيره - فإن هذا غلط ، فالكرسي شيء والعرش شيء آخر ، هكذا دلت السنة ، ومادة الكرسي أصلها من الجمع والائتلاف ، وإذا تبين ذلك فإن الكرسي مشتق من التكرس وهو الجمع ، أو من الكرّس وهو الجمع ، وهو غير مادة العلم تماماً ، ومادة العرش هي مادة العلو والارتفاع ، قال ﷺ : ﴿ وَمِمَّا يَمْشُونَ ﴾ [النحل : ٦٨] ، وقال : ﴿ نَكْرُوا لَهُا عَرْشَهَا ﴾ [النمل : ٤١] ، هذا العرش يدل على الارتفاع . أما مادة الكرسي في اللغة فهي دالة على الجمع المؤتلف ، ولهذا تسمى الكراسية كراسية لأن فيها جمع الأوراق على وجه الائتلاف وعدم التنافر بينها ، وسمى الكرسي كرسياً لأن العيدان تُجمع على نحو مؤتلف بحيث يمكن استخدامه للجلوس عليه .

وقد قال بعض أهل العلم : (إن الكرسي هنا في قول الله ﷻ : ﴿ وَسِعَ

(١) هو أبو سعيد الحسن بن أبي الحسن البصري ، إمام أهل البصرة وخير أهل زمانه ، واسم أبي الحسن يسار ، يُقال إنه من سبي ميسان وقع إلى المدينة ، فاشترته الربيع بنت النضر عمّة أنس بن مالك فأعتقته ، ولد لستين بقيقاً في خلافة عمر بن الخطاب ﷺ ، ومات في رجب سنة عشر ومائة ، قال ابن سعد في الطبقات : « كان الحسن جامعاً عالماً عالياً رفيعاً ثقةً مأموناً عابداً ناسكاً كبير العلم فصيحاً جميلاً وسيماً » . اهـ . انظر : الطبقات الكبرى (١٥٦/٧) ، والجرح والتعديل (٤٠/٣) وتهذيب الكمال (٩٦/٦) ، وسير أعلام النبلاء (٥٦٣/٤) ، والعبّر (١٣٦/١) ، وشذرات الذهب (١٣٦/١) .

كُرْسِيَّةٌ ﴿البقرة: ٢٥٥﴾ هو العلم، ويُنسب ذلك لابن عباس^(١)، وقد ساق ذلك ابن جرير، ولكن إسناده ضعيف لا يُحتج به، ولا يمكن أن يقوى لمضادة الرواية الأخرى عن ابن عباس، التي هي: «الْكُرْسِيُّ مَوْضِعُ الْقَدَمَيْنِ لِلَّهِ ﷻ» مع ما دل من السنة على ذلك.

ومادة العلم غير مادة الكرسي، ومن الأخطاء البينة الظاهرة التي حشيت بها بعض كتب العقيدة ما جاء في حاشية كتاب «شرح العقيدة الطحاوية» في الطبعة الأخيرة التي علق عليها الأرناؤوط، حيث جعل في موضع منها تعليقاً واسعاً حينما تكلم عن الكرسي رجع فيه أن

(١) أخرجه الطبري في تفسيره (٩/٣) من طريق جعفر بن أبي المغيرة عن سعيد بن جبير موقوفاً على ابن عباس ﷺ، قال الذهبي في العلو (ص ١١٧): «فهذا جاء من طريق جعفر الأحمر لين، وقال ابن الأنباري: إنما يروى هذا بإسناد مطعون فيه» اهـ .
وقال شيخ الإسلام ﷺ في مجموع الفتاوى: (٥٨٤/٦): «وقد نُقل عن بعضهم أن كرسيه علمه، وهو قول ضعيف، فإن علم الله وسع كل شيء؛ كما قال: ﴿رَبَّنَا وَسِعْتَ كُلَّ شَيْءٍ رَّحْمَةً وَعِلْمًا﴾، والله يعلم نفسه ويعلم ما كان وما لم يكن، فلو قيل: وسع علمه السموات والأرض لم يكن هذا المعنى مناسباً، لا سيما وقد قال تعالى: ﴿وَلَا يُؤْذَوْنَ حِفْظُهُمَا﴾ أي: لا يثقله ولا يكرثه، وهذا يناسب القدرة لا العلم، والآثار الماثورة تقتضى ذلك.» اهـ .

الكرسي العلم^(١)، واستدل على ذلك بهذه الرواية التي ذكرت؛ رواية سعيد بن جبير عن ابن عباس رضي الله عنه أن الكرسي هو العلم، وغمز بعض الأئمة الذين ضعفوا الرواية - كابن منده^(٢) - بعبارات لا تليق، بل عبارات منكرة، ورجح أن الكرسي العلم.

وهذا مما يجب أن يتقى في تلك التعليقات التي لا تمت إلى العقيدة السلفية بصلة، فمادة الكرسي غير مادة العلم.

ويقولون: إن ابن جرير ذكر بيتاً أو شطري بيت يدل على أن الكرسي هو العلم، ذلك قول الشاعر في وصف رجل قانص قال: «حتى إذا ما احتازها تكرسا»^(٣)، يعني: احتاز ما قنصه تكرس، قالوا: معنى تكرس أي علم أنه صاده، وهذا مع أن ابن جرير حام إليه مستدلاً لمن قال إن الكرسي هو العلم، لكن هذا باطل من جهة أن قوله: «حتى إذا ما احتازها تكرسا».

(١) انظر: شرح الطحاوية بتحقيق الأرناؤوط (٣٧١/٢) حيث قال في الحاشية: «وقول ابن منده في الرد على الجهمية: ليس هو بالقوي في سعيد بن جبير تشغيب» ا. هـ. وله مثل هذا في تعليقه على شرح السنة للإمام البغوي، والسير للذهبي، فليحذر.

(٢) سبقت ترجمته، راجع (ص ٤٦).

(٣) انظر: تفسير الطبري (١١/٣).

فهذا يدل على أن مادة الكرسي والتكرس هو الجمع^(١) ؛ وذلك أن الذي يقتنص شيئاً إذا احتازه وصار يديه جمعه له ، فقول الراجز : **«حتى إذا ما احتازها تكرسا»** يعني : جمعه له وضمه إليه ، وهذا وصف من الشاعر يبين أنه حريص على هذا القنص ، وأنه من حرصه على الصيد بعد حيازته ضمه إلى نفسه متمسكاً به خاشياً من فراره .

قالوا أيضاً : **«ويقال للعلماء : الكراسي ؛ لأنهم أهل العلم»**^(٢) ، ويستدلون بهذا على قولهم أن معنى الكرسي هو العلم ، ولكن هذا أيضاً باطل ، فإن مادة الكرسي غير مادة العلم تماماً ، وهذا من التأويلات الباطلة ، فإن الكرسي الذي عليه إجماع أهل السنة والجماعة بدون خلاف بينهم أن الكرسي هو موضع قدمي رب العزة ﷻ وتعالى وتعظيم وتقديس .

قوله هنا : **﴿وَسِعَ كُرْسِيُّهُ﴾** [البقرة: ٢٥٥] إذا الكرسي هو موضع القدمين ، وأما القولان الآخران فباطلان ، وهما :

(١) انظر : معجم مقاييس اللغة لابن فارس (ص ٨٨٩) ، قال ﷻ : «الكاف والراء والسين أصل صحيح يدل على تلبد شيء فوق شيء وتجمعه ... ، واشتقت الكرّاسة من هذا ؛ لأنها ورق بعضه فوق بعض ... والكروّس : العظيم الرأس ، وهو من هذا كأنه شيء كرّس ، أي : جمع جمعاً كثيفاً ...» ا. هـ .

(٢) انظر : تفسير الطبري (١١/٣) .

الأول: أن الكرسي هو العرش.

والثاني: أن الكرسي هو العلم.

والصواب: أن الكرسي غير العرش وغير العلم.

قال: ﴿وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَلَا يَئُودُهُ﴾ [البقرة: ٢٥٥]، وقد دلت السنة على أن «السموات السبع في الكرسي كدراهم سبع ألقيت في ترس»^(١)، يعني: أنها قليلة محدودة الحجم والحيز، وأن الكرسي أعظم منها بكثير، وجاء في السنة أيضاً أن: «الكرسي في العرش كحلقة من حديد ألقيت بين ظهري فلاة من الأرض»^(٢)، وقال ابن عباس رضي الله عنه: «العرش لا يقدر أحد قدره إلا الله ﷻ»^(٣).

قال هنا: ﴿وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَلَا يَئُودُهُ﴾، يعني: لا يثقل الله ﷻ حفظهما؛ لأن آد يؤود هنا بمعنى ثقل يثقل، وقوله: ﴿وَلَا يَئُودُهُ﴾ يعني: لا يثقله، و﴿حِفْظُهُمَا﴾ [البقرة: ٢٥٥] يعني: حفظ

(١) أخرجه الطبري في تفسيره (١٠/٣)، وأبو الشيخ في العظمة (٥٨٧/٢)، والذهبي في العلو (ص ١١٧) من حديث زيد بن أسلم رضي الله عنه.

(٢) أخرجه الطبري في تفسيره (١٠/٣)، وأبو الشيخ في العظمة (٦٣٦/٢) من حديث أبي ذر رضي الله عنه.

(٣) أخرجه ابن أبي حاتم في تفسيره (١٩٢٠/٦)، وعبد الله بن الإمام أحمد في السنة (٤٥٤/٢)، والذهبي في العلو (ص ٧٦)، موقوفاً على ابن عباس رضي الله عنه.

السموات والأرض ، وحفظ السماوات والأرض متنوع ؛ كما قال ﷺ : ﴿ إِنَّ اللَّهَ يُمْسِكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ أَنْ تَزُولَا وَلَئِنْ زَالَتَا إِنْ أَمْسَكَهُمَا مِنْ أَحَدٍ مِنْ بَعْدِي ﴾ [فاطر: ٤١] . فالله ﷻ حافظ للسموات وحافظ للأرض ، قامت السماوات بأمره وبحفظه ، وقامت الأرض بأمره وبحفظه ﷻ .

وقال شيخ الإسلام بعد قوله ﷻ : ﴿ وَلَا يَتُودُهُ حَفَظُهُمَا ﴾ : (أي لا يكرثه ولا يثقله حفظهما) .

ثم قال ﷻ : ﴿ وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ ﴾ ، وهذان اسمان جليلان^(١) ؛ اسمان آخران مع الأسماء التي سبقت .

و﴿ الْعَلِيُّ ﴾ : يعني من له العلو الكامل المطلق ، ذلك أن الألف واللام هنا إذا دخلت على (عليّ) فإنها تدل على العموم ؛ كما هي الألف واللام التي دخلت على عظيم ؛ لأن الألف واللام إذا دخلت على اسم الفاعل أو اسم المفعول فإنها تدل على عموم ما اشتمل عليه اسم الفاعل أو اسم المفعول من المصدر .

(١) قال ابن القيم رحمه الله في نونيته :

وَهُوَ الْعَلِيُّ فَكُلُّ أَنْوَاعِ الْعُلُوِّ لَهُ فَتَأَيُّدٌ بِأَلَا تُكْرَانِ
وَهُوَ الْعَظِيمُ يَكُلُّ مَعْنًا يُوجِبُ التَّعْظِيمَ لَا يُحْصِيهِ مِنْ إِنْسَانٍ

انظر النونية بشرح ابن عيسى (٢/٢١٤) .

فالعلي هو الذي له جميع أنواع وأوصاف العلو، والعلو ثلاثة أنواع:

- علو الذات.
- وعلو القهر.
- وعلو القدر.

والله ﷻ له هذه جميعاً، له علو الذات، وعلو القهر، وعلو القدر ﷻ: ﴿وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ﴾ [الأنعام: ١٨].

إذا فتنفسير ﴿الْعَلِيُّ﴾ في قوله ﷻ: ﴿وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ﴾ أي: الذي يشمل جميع أنواع العلو الثلاثة؛ فهو العلي في ذاته، وهو العلي في قهره، وهو العلي في قدره ﷻ.

والمبتدعة المؤولة يؤولون جميع ما في القرآن من صفة العلو أو صفة الفوقية بغير صفة علو الذات؛ لأنهم ينكرون علو الرحمن ﷻ علو الذات، فتجد أن المبتدعة قد يثبتون العلو لله ﷻ ويعنون به علو القدر وعلو القهر، أما علو الذات فهو مما يُشرقون به، بل عندهم أن ذلك يلزم منه الجهة، والتحيز، والتجسيم... إلى آخره، وعندهم أن الله ﷻ في كل مكان حال بذاته، تعالى ﷻ وتقدس وتعاضم عما يقول الظالمون علواً كبيراً.

إذا قوله: ﴿وَهُوَ الْعَلِيُّ﴾ يعني من له أوصاف العلو وأنواع العلو

جميعاً ﷻ ، ﴿الْعَظِيمُ﴾ أي: الذي كملت له أنواع العظمة.
قال شيخ الإسلام رحمه الله بعد ذلك: (لهذا كان من قرأ هذه الآية في ليلة لم يزل عليه من الله حافظ ولا يقربه شيطان حتى يصبح) ؛ وذلك لأنها آية الكرسي التي هي أعظم آية في كتاب الله ﷻ وفيها اسم الله الأعظم.

ومن تبين هذه الآية يجد أن فيها قاعدة الصفات ؛ ففيها الوصف المفصل ، وفيها النفي المجمل ، وفيها إثبات الكمالات لله ﷻ ، وفيها أنواع من أسماء الله ﷻ ، وأنواع من صفات الله ﷻ ، ففيها :
أولاً: أنه المستحق للعبادة ؛ ففيها إثبات توحيد الإلهية في قوله :

﴿لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ﴾ [البقرة: ٢٥٥]

ثانياً: وفيها إثبات اسم الله ﷻ ﴿الْحَيُّ﴾ وأنواع الحياة ، واسم الله ﷻ ﴿الْقَيُّومُ﴾ وما في ذلك من الصفات ، واسم الله ﷻ ﴿الْعَلِيُّ﴾ ، واسم الله ﷻ ﴿الْعَظِيمُ﴾ .

ثالثاً: وفيها إثبات الشفاعة عنده وأنها لا تنفع إلا بعد الإذن.

رابعاً: وفيها إثبات صفة العلم ، وإثبات كرسي الرحمن ﷻ .

أما النفي الذي جاء فيها ففي قوله ﷻ : ﴿لَا تَأْخُذُهُ سِنَّةٌ وَلَا نَوْمٌ﴾ وفي قوله : ﴿وَلَا يَؤُودُهُ حِفْظُهُمَا﴾ ، هذا نفي مفصل لكن - كما ذكرنا - النفي المفصل لا يُعْنَى به حقيقة النفي ، وإنما يراد منه إثبات كمال الضد ،

و ضد الاكتراث والثقل : كمال القوة ، و كمال القهر ، و كمال الجبروت ،
و كمال القدرة والعزة له ﷻ ، ﴿ لَا يُثَوِّدُهُمْ حِفْظُهُمَا وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ ﴾ لم ؟
الجواب : ل كمال عزته وقوته وقهره ﷻ ، و كمال جبروته وقدرته ﷻ .

وَقَوْلُهُ سُبْحَانَهُ: ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾

[الحديد: ٢٣].

الشرح:

هذه صلة لما سبق من تفصيل الكلام على آيات الصفات، لدخول ذلك في جملة الإيمان بالله ﷻ، فمن الإيمان بالله الإيمان بما أثبت ﷻ لنفسه من الأسماء والصفات، وهذه الآية التي ذكرها شيخ الإسلام وهي قوله ﷻ: ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ هي من الآيات العظيمة، وفيها أربعة أسماء لله ﷻ هي: الأول، والآخر، والظاهر، والباطن^(١).

وهذه كلها أسماء لله ﷻ، والاسمان الأولان يُطلقان غير

(١) قال ابن القيم رحمه الله في نونيته:

| | | |
|-----------------------------|----------------|-----------------|
| هُوَ الْأَوَّلُ | هُوَ الْآخِرُ | هُوَ الظَّاهِرُ |
| مَا قَبْلَهُ شَيْءٌ كَذَا | مَا بَعْدَهُ | |
| مَا فَوْقَهُ شَيْءٌ كَذَا | مَا دُونَهُ | |
| فَانْظُرْ إِلَى تَفْسِيرِهِ | بِتَدْبِيرٍ | |
| وَانْظُرْ إِلَى مَا فِيهِ | مِنْ أَنْوَاعٍ | مَعَ |

انظر النونية بشرح ابن عيسى (٢/ ٢١٣، ٢١٤).

متلازمين ، وأما الاسمان الآخران فإنهما يطلقان متلازمين ﴿وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ﴾ ، يعني : أن ﴿وَالْبَاطِنُ﴾ لا يطلق إلا ومعه ﴿وَالظَّاهِرُ﴾ ؛ وذلك لأن كمال ما يشتمل عليه هذا الاسم من الصفة يكمل باسم الله ﷻ ﴿وَالظَّاهِرُ﴾ ، مثل : (النافع والضار) فإن اسم الله ﷻ (الضار) لا يطلق إلا مقترناً مع اسم الله (النافع) ، وذلك لأن كماله إنما يظهر مع الاسم الآخر ، وهذا له نظائر في أسماء الله ﷻ الحسنى ، فمنها ما يُطلق على وجه الانفراد ، ومنها ما يُطلق على وجه الاقتران ولا يطلق على وجه الانفراد.

هنا في قوله : ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ كُلُّ شَيْءٍ عِلْمٌ﴾ هذه أسماء فسرها النبي ﷺ ، في ثنائه على ربه في دعائه بالليل ، الذي رواه مسلم وغيره ، حيث قال ﷺ : «اللَّهُمَّ أَنْتَ الْأَوَّلُ فَلَيْسَ قَبْلَكَ شَيْءٌ وَأَنْتَ الْآخِرُ فَلَيْسَ بَعْدَكَ شَيْءٌ وَأَنْتَ الظَّاهِرُ فَلَيْسَ فَوْقَكَ شَيْءٌ وَأَنْتَ الْبَاطِنُ فَلَيْسَ دُونَكَ شَيْءٌ»^(١) وهذا الحديث فيه تفسير واضح لهذه الأسماء الأربعة :

الاسم الأول : قال ﷺ : « أَنْتَ الْأَوَّلُ فَلَيْسَ قَبْلَكَ شَيْءٌ » ، يعني : أن كل شيء موجود إنما هو أثر من آثار أولية الله ﷻ ، يعني : أن الله ﷻ

(١) أخرجه مسلم (٢٧١٣) من حديث أبي هريرة ؓ.

سبق على كل شيء، فكل شيء بعده ﷺ إنما صدر عنه، وهو الخالق له، وهو الذي جعله شيئاً مذكوراً، فهو ﷺ الأول وليس قبله شيء، وأوليته ﷺ بمعنى الأزلية، يعني أنه ﷺ لم يزل، وكلمة (أزلية) هذه منحوتة من الكلمتين لم يزل، فقل فيها أزلية، وتفسيرها لم يزل، فالله ﷺ أول بمعنى لم يزل بذاته، ولم يزل بأسمائه وصفاته، فهو ﷺ أول في ذاته فليس قبل ذاته شيء، وهو أول ﷺ بصفاته أيضاً، وبأسمائه وبأفعاله، فإن أسماء الله ﷺ وصفاته، لم يكتسبها ﷺ اكتساباً بعد حصول الخلق؛ كما هو الحال في المخلوقين، فإن الصفة أو الاسم في المخلوق إنما تكون بعد اكتسابه للصفة، فيقال - مثلاً -: فلان كاتب بعد أن حصلت منه الكتابة، وفلان قادر أو قدير، بمعنى أن حصلت منه هذه القدرة، يعني في أجناسها، وهكذا فلان صانع صنع الشيء بمعنى حصل منه ذلك، وقد يُطلق على المخلوق الصفة قبل فعله لها بمعنى كونه قابلاً لها، كما يقال في الإنسان حين ولادته إنه ناطق بمعنى إنه يقبل ذلك.

والله ﷺ لم يزل بذاته، ولم يزل بأسمائه، ولم يزل بصفاته، ولم يزل بأفعاله، يعني: أن أسماء الله ﷺ فيها صفة الأولية؛ كما أن ذاته ﷺ لها صفة الأولية، فكذلك أسماء الله ﷺ وكذلك صفاته وكذلك أفعاله، يعني: أن الله هو الأول بذاته وأسمائه وصفاته وأفعاله، وهذا يعني أنه ﷺ كما يُعبر طائفة من أهل العلم - سبق الأشياء، وهذا السبق

وإن كان يجوز من باب الإخبار لكن لا يفهم أنه من باب الصفة أو الإطلاق الوارد، بل الذي ورد في ذلك إنما هو الأولية، وأن الله ﷻ أول، وهذه الآية بينها النبي ﷺ، بقوله: «أَنْتَ الْأَوَّلُ فَلَيْسَ قَبْلَكَ شَيْءٌ»، يعني: أنه ﷻ إنما كانت الأشياء بإيجاده ﷻ لها وبخلقه لها وبصنعه لها، فهو ﷻ أوجد الأشياء، ولهذا تكون الأشياء حادثة.

فمعنى أن الله ﷻ الأول، يعني: الذي لا يوصف بأنه حادث؛ ولهذا فسر بعض الناس اسم الله ﷻ «الْأَوَّلُ» بأنه (القديم)، وقالوا: إن الأولية هي القدم. وهذا غير صحيح؛ لأن القديم وإن كان يحتمل الأزلية لكنها احتمال من الاحتمالات، وذلك أن اسم (القديم) يُطلق في العربية، وجاء استعماله أيضاً في القرآن على نحوين:

الأول: أن يكون مطلقاً يعني من الزمن، يعني: قدم على جميع الأشياء.

الثاني: أن يكون قدماً نسبياً، يعني: إطلاق اللفظ قديم على بعض الأشياء؛ كقوله ﷻ: ﴿حَتَّىٰ عَادَ كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيمِ﴾ [يس: ١٣٩]، وقوله: ﴿أَنْتُمْ وَآبَاؤُكُمْ الْأَقْدَمُونَ﴾ [الشعراء: ١٧٦]، وهذا فيه قدم نسبي. ولهذا لما احتمل هذا اللفظ أن يكون فيه المعنيان - معنى القدم المطلق والقدم النسبي - لم يصح أن يُطلق في أسماء الله ﷻ، فلا يُقال: إن من أسمائه القديم وذلك للاحتمال، فأسماء الله ﷻ كلها حسنى، وكلها أسماء كمال، وأما الاسم الذي يحتمل شيئين فإنه لا يُطلق في

أسماء الله ﷻ وليس من أسماء الله الحسنى ، وهذا مثل الصانع والمريد وأشياء ذلك.

أما الصفات أو آثار الصفات ، فقد يُطلق عليها أنها قديمة ؛ كما قال النبي ﷺ : «أَعُوذُ بِاللَّهِ الْعَظِيمِ وَبِوَجْهِهِ الْكَرِيمِ وَسُلْطَانِهِ الْقَدِيمِ»^(١) ، فهذا أخص من أن يكون إطلاق اسم القديم عليه ﷻ ، بل هو إطلاق على بعض ما له ﷻ ، فقلوه : «وَسُلْطَانِهِ الْقَدِيمِ» القديم هنا ليس نعتاً لله ﷻ بل نعت للسلطان ؛ فلا يصح أن يُقال : إن من أسماء الله ﷻ القديم لهذا الأمر.

واسم الله ﴿الْأَوَّلُ﴾ [الحديد: ٣]. أعظم وأجل من (القديم) ، وهو الذي جاء في الكتاب والسنة ، وهو الذي يشتمل على أنواع الأولوية للذات والأسماء والصفات والأفعال تبارك ربنا وتعالى وتقدس.

قال ﷻ : ﴿وَالْآخِرُ﴾ [الحديد: ٣].

فسر النبي ﷺ ﴿وَالْآخِرُ﴾ بأنه الذي ليس بعده شيء ، يعني : الذي يبقى بعد ذهاب الأشياء ؛ كما قال ﷻ : ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ [القصص: ٢٨] ، ويقول ﷻ في سورة غافر : ﴿لِمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ﴾ ثم يجيب نفسه ﷻ بقوله : ﴿لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ﴾ [غافر: ١٦] ، فكل شيء إلى الفناء

(١) أخرجه أبو داود (٤٦٦) من حديث عبد الله بن عمرو رضي الله عنه.

والهلاك، وهو ﷺ الآخر الذي يبقى بعد فناء الأشياء، وهذا لا شك دليل عظمته وقهره وجبروته وملكه للأشياء، وأن كل شيء في هذا الملكوت إنما هو بتدبيره، يُحيي من يشاء ويُميت من يشاء، وهو ﷺ الأول الذي له الأزلية، والآخر الذي له السرمدية ﷻ.

وأما خلود أهل الجنة في النعيم؛ كما وردت بذلك النصوص وأطلقت أنهم خالدون فيها أبداً، وجاء في النصوص الإطلاق بأن أهل النار خالدون فيها أبداً، فهذا الخلود وهذه الأبدية لا تنافي كون الله ﷻ آخرًا؛ لأن آخريته ﷻ معناها: الذي ليس بعده شيء، وهو ﷻ يهلك المخلوقات جميعاً ويبقى وحده ويقول: «أنا الملك، أنا الجبار، ابن ملوك الأرض» ﴿لَمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ﴾ ؟ ثم يحيب نفسه الجليلة العظيمة ﷻ بقوله: ﴿لِلَّهِ الْوَحْدُ الْقَهَّارُ﴾ ^(١) [غافر: ١٦].

قال ﷺ: ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ﴾ [الحديد: ٣]، الأول والآخر اسمان لاستغراق الزمان كله من مبتدئه إلى منتهاه، فلو تُصور أن للزمان ابتداء فالله ﷻ هو أول قبل ذلك، ولو تُصور أن للزمان انتهاء فإن الله ﷻ آخر، أي بعد ذلك، فإذا الزمان مُستغرق في هذين الاسمين: الأول

(١) كما في الحديث الذي أخرجه البخاري (٤٨١٢، ٧٣٨٢)، ومسلم (٢٧٨٧) عن أبي هريرة ؓ قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «يَقْبِضُ اللَّهُ الْأَرْضَ، وَيَطْوِي السَّمَوَاتِ يَبْعِيْنَهُ، ثُمَّ يَقُولُ أَنَا الْمَلِكُ، أَتَيْنَ مُلُوكُ الْأَرْضِ؟».

والآخر.

واسم الله ﴿الْأَوَّلُ﴾ ، واسم الله ﴿وَالْآخِرُ﴾ ، دلالتهما أكثر وأعظم من دلالة الزمان ، يعني أن الزمان جميعاً لو تصور له ابتداء وله انتهاء ، فإن هذين الاسمين لله ﷻ تسع ذلك الزمان كله وغيره ، يعني أن الزمان لو تصور أنه موجود بكماله ، زمان لا بداية له ولا نهاية له ، فالله ﷻ ليس قبله شيء ، وليس بعده شيء ، لا الزمان ولا غيره.

وقال ﷻ: ﴿وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ﴾ [الحديد: ٣] وهذان اسمان لعلو الله

ﷻ وقربه ، فاسم الله ﴿وَالظَّاهِرُ﴾ فسرهُ النبي ﷺ بقوله: «أَنْتَ الظَّاهِرُ فَلَيْسَ فَوْقَكَ شَيْءٌ» ، والمراد بالظهور هنا العلو والفوقية.

وعلوه ﷻ وفوقيته الذاتية هي معنى كونه ﷻ ظاهراً ، فقلوه:

«الظَّاهِرُ فَلَيْسَ فَوْقَكَ شَيْءٌ» يعني: الظاهر بذاته ؛ لأن معنى ظهر على

الشيء أي علا عليه ؛ كما قال ﷻ: ﴿فَمَا اسْتَطَاعُوا أَنْ يَظْهَرُوهُ﴾

[الكهف: ٩٧] ، يعني: ما استطاعوا أن يعلوا على السد الذي جعل بين

يأجوج ومأجوج وغيرهم.

فمعنى اسم الله ﴿وَالظَّاهِرُ﴾ هو كونه ﷻ فوق كل شيء ، يُعنى

بذلك: علو الذات ، وفوقية الذات ، وأنه ﷻ مستو على عرشه فوق

خلقه أجمعين ، وليس المراد هنا بـ ﴿وَالظَّاهِرُ﴾ الذي ظهرت آثار

صنعتة ، أو الذي ودلت الأشياء عليه ؛ كما يُستدل على ذلك بقول

الشاعر:

وَفِي كُلِّ شَيْءٍ لَهُ آيَةٌ تَدُلُّ عَلَى أَنَّهُ وَاحِدٌ^(١)

ليس المراد ذلك، بل الظهور هنا كما فسرهُ النبي ﷺ بقوله: «فَلَيْسَ فَوْقَكَ شَيْءٌ»، ويُحتمل أن يكون في معنى الظهور علو الصفات؛ لأن اسم ﴿وَالْقَاهِرُ﴾ اسم فاعل دخلت عليه الألف واللام، فدخل الألف واللام على اسم الفاعل يدل على عموم ما اشتمل عليه اسم الفاعل من المصدر، واسم الفاعل ظاهر اشتمل على مصدر وهو الظهور، والظهور بمعنى الفوقية، تكون فوقية الذات وفوقية صفات، يعني: أن يكون الظهور ظهور الذات؛ كما فسرهُ النبي ﷺ. ويُحتمل أن يكون أيضاً مشتملاً على ظهور الصفات، يعني: على أن صفاته ﷻ فوق كل الصفات؛ لأن العلو والفوقية - كما سبق - تنقسم إلى ثلاثة أقسام:

• علو الذات وفوقية الذات.

• علو القدر وفوقية القدر.

• علو القهر وفوقية القهر.

ومن العلماء من يقول: العلو قسمان، والفوقية قسمان: علو

(١) من شعر أبي العتاهية، راجع (ص ٢٠٠).

الصفات وعلو الذات، وعلو الصفات يدخل فيها جميع أنواع الصفات، والتي منها القدر والقهر.

والتوفيق بين القولين أن نقول: خص أهل العلم من أهل السنة - وهم الأكثر - الفوقية والعلو بالأقسام الثلاثة: الذات والقهر والقدر؛ لأن هاتين الصفتين: القهر والقدر، لم ينازع فيهما أهل البدع، وإنما نفوا علو الذات، فقالت طائفة من أهل البدع: نقول بفوقية القدر والقهر دون غيرها من الفوقيات ودون غيرها من أنواع العلو.

أما علو سائر الصفات فهذا متفق عليه، وهم لما نصوا على إثبات علو القهر والقدر دون إثبات علو الذات وفوقية الذات احتاج أهل السنة إلى أن يُقسموا الفوقية إلى هذه الثلاثة: فوقية وعلو الذات، وفوقية وعلو القدر، وفوقية وعلو القهر، باعتبار أن المبتدعة أثبتوا علو القدر وعلو القهر ونفوا علو الذات.

وإلا فإننا نقول: إن صفات الله ﷻ كلها عُلَا؛ له الصفات العُلَا كما أن له الأسماء الحسنى.

فإذا العلو يُقسم إلى: علو ذات، وعلو صفات، ويُقسم أيضاً إلى: علو ذات، وعلو قدر، وعلو قهر، والتقسيم الثلاثي هو الأكثر في كتب أهل السنة مراعاة لحال المبتدعة في نفيعهم لذلك.

ولا شك في أن قول النبي ﷺ: «أَنْتَ الظَّاهِرُ فَلَيْسَ فَوْقَكَ شَيْءٌ» يدل على علو الذات، ويدل على استوائه ﷻ على عرشه، لكن دلالة

على الاستواء دلالة لزوم بضميمة ما جاء في الآيات من ذلك.

قوله: ﴿وَالْبَاطِنُ﴾ [الحديد: ٣] اسم الله ﴿وَالْبَاطِنُ﴾ فسر النبي ﷺ بأنه الذي ليس دونه شيء، واختلف العلماء المفسرون في هذا الاسم كثيراً^(١)، والذي عليه أهل التحقيق أن يقال: إن اسم الله ﴿وَالْبَاطِنُ﴾ يُوقف فيه على تفسير النبي ﷺ دون غيره؛ لأنه اسم لا تُفسره اللغة، ولا يُفسره السياق، ويُحتاج في تفسيره إلى معرفة كلام المعصوم ﷺ؛ ولهذا قال ﷺ: «أَنْتَ الْبَاطِنُ فَلَيْسَ دُونَكَ شَيْءٌ».

وهذا التفسير حُمِلَ على أن معنى البطون القرب، والقرب في هذا يُعنى به القرب العام من المخلوقات، والقرب العام من المخلوقات لا بد أن يُفهم مع اسم الله الظاهر؛ لأن القرب العام من المخلوقات إما أن يكون قريباً بالذات وإما أن يكون قريباً بالصفات، فإذا كان قريباً بالذات ناقض هذا قوله: ﴿وَالظَّاهِرُ﴾ [الحديد: ٣] فلا بد أن يكون قريباً بالصفات.

(١) قال ابن منظور في لسان العرب (٥٤/١٣): «تأويله ما روي عن النبي في تمجيد الرب: اللهم أنت الظاهر فليس فوقك شيء وأنت الباطن فليس دونك شيء، وقيل: معناه أنه عليم السرائر والخفيات كما عليم كل ما هو ظاهر الخلق، وقيل: الباطن هو المحتجب عن أبصار الخلائق وأوهامهم، فلا يدركه بصر، ولا يحيط به وهم، وقيل: هو العالم بكل ما بطن، يقال: بطنت الأمر إذا عرفت باطنه» ا. هـ.

ولهذا قالوا: إن الباطن اسم لقرب الله ﷻ، وقربه نوعان: قرب عام بالإحاطة والعلم والقدرة، وهذا تمثيل لهذه الصفات. وقرب خاص من أوليائه بإجابتهم ونصرهم، وسماع دعائهم.. إلى آخره.

فعلى طالب العلم أن ينتبه إلى لفظ ﴿وَالْبَاطِنُ﴾ [الحديد: ٣]، ولا يدخل كثيراً في بحثه، ولا في تفصيل الكلام عليه؛ لأنه مزلة أقدام، ومن هذا الاسم دخل كثير من غلاة الصوفية في أنواع من الضلال في الاعتقادات، حتى وصلوا في تفسيرهم لاسم الله ﷻ ﴿وَالْبَاطِنُ﴾ إلى القول بالوحدة، والحلول، والاتحاد.

وتفسير اسم الله ﷻ ﴿وَالْبَاطِنُ﴾ الذي يتعين تفسيراً دون غيره، هو قول النبي ﷺ: «أَنْتَ الْبَاطِنُ فَلَيْسَ دُونَكَ شَيْءٌ»، فسرته أهل السنة بأنه يدل على قرب الله ﷻ؛ قرب الإحاطة، والعلم، والقدرة، ونحو ذلك.

قال ﷺ بعدها: ﴿وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [الحديد: ٣] هذا فيه إثبات أن متعلق العلم هو كل شيء، قد سبق بيان أن كلمة ﴿شَيْءٌ﴾ في نصوص الكتاب والسنة تُفسر بأنها ما يصح أن يُعلم سواء أكان واقعاً أم لم يكن واقعاً، وسواء أكان ماضياً أم كان حاضراً أو مستقبلاً، وسواء أكان مقدرًا أم غير مقدر.

فإذا قوله : ﴿ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴾ هذا يشمل كل شيء ؛ ولهذا استدل به أهل العلم من الصحابة فمن بعدهم على بطلان قول القدرية الذين يقولون : إن الأمر أنف ، أي : مستأنف ، وإن الله ﷻ لا يعلم الأشياء إلا بعد وقوعها. تعالى الله عن قولهم علواً كبيراً.

وكذلك رد به قول طائفة من الفلاسفة ، الذين يقولون : إن الله يعلم الأمور الكلية دون التفاصيل والجزئيات.

كل هذا يرده قوله ﷻ : ﴿ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴾ .

وَقَوْلُهُ سُبْحَانَهُ: ﴿وَتَوَكَّلْ عَلَى الْهَيِّ الَّذِي لَا يَمُوتُ﴾ [الفرقان: ٥٨]،
وَقَوْلُهُ: ﴿وَهُوَ الْحَكِيمُ الْقَبِيدُ﴾ [الأنعام: ١٨].

الشرح:

قوله: ﴿وَتَوَكَّلْ عَلَى الْهَيِّ الَّذِي لَا يَمُوتُ﴾ فيه اسم الله ﷻ
﴿الْهَيِّ﴾ وهذا هو الشاهد، وهذا كما في آية الكرسي: ﴿اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا
هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ﴾ [البقرة: ٢٥٥]، وقد تقدم الكلام على اسم الله
﴿الْهَيِّ﴾.

وهذه الآية فيها الأمر بالتوكل على الله ﷻ بقوله ﷻ: ﴿وَتَوَكَّلْ
عَلَى الْهَيِّ﴾، والتوكل مما اختلفت فيه عبارات العلماء^(١)، يَمُ يُفَسِّرُ؟
ولعل أحسنها أن التوكل هو: صدق التجاء القلب إلى الله ﷻ
بتفويض الأمر إليه بعد فعل السبب، وذلك يجمع شيئين:

• التفويض.

• وفعل الأسباب.

وقد فسر التوكل بأنه تفويض الأمر إلى الله ﷻ، وهذا ليس
بصحيح، وإن كان لغة تقول العرب: توكلت على فلان، يعني:

(١) انظر: مدارج السالكين (٢/ ١١٥ - ١٢٣).

فوضت أمري إليه ، وتوكلت على الله ، يعني : فوضت أمري إليه .
 لكن جاء الشرع ببيان أن الأسباب وتحصيلها أنه من التوكل ،
 وهذا في قول النبي ﷺ : «لَوْ أَنَّكُمْ كُنْتُمْ تَوَكَّلُونَ عَلَى اللَّهِ حَقَّ تَوَكُّلِهِ
 لَرَزَقْتُمْ كَمَا تُرْزَقُ الطَّيْرُ تَغْدُو خِمَاصًا وَتَرُوحُ بِطَانًا»^(١) ، وذلك من الطير
 عمل .

فإذا التوكل يجمع :

• فعل السبب .

• وتفويض الأمر إلى الله .

• وصدق اللجوء إلى الله في أن يحصل المقصود .

والتوكل عبادة قلبية عظيمة ، والعبادات القلبية منها ما يجوز
 إظهاره على اللسان ، ومنها ما لا يجوز التعبد به لساناً ، فهذا التوكل مما
 يجوز التعبد به لساناً لحجيء السنة بذلك ، تقول : توكلت على الله ، اللهم
 إني متوكل عليك . تظهر ذلك بالكلام ، وهناك من العبادات ما لا يكون
 التعبد بإظهاره ، كالحب ، ونحو ذلك من العبادات القلبية

(١) أخرجه الترمذي (٢٣٤٤) ، وابن ماجه (٤١٦٤) ، وأحمد في المسند (٣٠/١) ، (٥٢) ،
 وابن حبان في صحيحه (٧٣٠) ، وأبو يعلى في مسنده (٢١٢/١) ، وعبد بن حميد في مسنده
 (ص ٣٢) ، والحاكم في المستدرک (٣٥٤/٤) ، والبيهقي في شعب الإيمان (٦٦/٢) ، من
 حديث عمر بن الخطاب ؓ .

وهناك تفصيلات للتوكل ، لكن مكانها في الكلام على توحيد العبادة وتقسيمات التوكل ، والفرق بين التوكل والوكالة ونحو ذلك.

هنا مسألة يكثّر السؤال عنها في التوكل ، وهي قول القائل :
توكلت على الله ثم على فلان. فمن أهل العلم من أجازها ، ومنهم -
وهم الأكثر - من منعها ، والمانعون على الأصل من أن التوكل فعل قلبي ، وأنه لا يسوغ التوكل على أحد إلا على الله ﷻ^(١) ، قال ﷻ :
﴿ فَعَلَيْهِ تَوَكَّلُوا ﴾ [يونس : ٨٤] ، وقال : ﴿ عَلَى اللَّهِ تَوَكَّلْنَا ﴾ [الأعراف : ٨٩] ، وهذا يدل على اختصاص ذلك بالله.

أما المخلوق فيقال : وكلت فلاناً ونحو ذلك ، اعتمدت على فلان ، أما التوكل بخصوصه فليس للمخلوق منه نصيب ؛ لأن الذي يفعل الأمور وينفذها على ما يرجو العبد هو الله ﷻ ، والمخلوق قد يكون سبباً ، لكنه لا يصح أن يفوض الأمر إليه.

وقال طائفة من أهل العلم : لا بأس أن يُقال : توكلت على الله ثم على فلان^(٢) ، باعتبار أن العامي إذا أطلقها لا يعني بها التوكل الذي هو عبادة القلب ، وإنما يعني بها ما يكون فيه الوكالة والاعتماد ظاهراً دون عمل القلب.

(١) انظر: مجموع الفتاوى (١٦/٧) ، (١٩٠/١٠) ، والفوائد (ص ٨٦ ، ٨٧).

(٢) انظر: فتاوى اللجنة الدائمة للبحوث والإفتاء (٣٧٧/١) فتوى رقم (٣٥٧١).

والتوكل ينقسم من حيث الحكم إلى : شرك أكبر وأصغر ، لا من حيث صحته ، أي : ليس من جهة أنه ينقسم إلى ما يجوز وما لا يجوز ، لكن قالوا : ينقسم إلى ما هو شرك أكبر وما هو شرك أصغر ، فإذا توكل العبد على مخلوق ممن لا يقدر على شيء ، وفوض الأمر إليه ، والتجأ قلبه إليه ، فإن هذا يكون شركاً أكبر ؛ كما يحصل عند عباد القبور وعباد الأولياء ، فإنهم يتوكلون على الأموات في حصول مقصودهم من جلب رزق أو دفع ضرر أو نحو ذلك ، وهذا شرك أكبر .

والقسم الثاني من التوكل : هو التوكل على مخلوق فيما كان مقدوراً له ، يعني : أنه يعلم أن المخلوق سبب ولكنه توكل عليه وفوض الأمر إليه ، فيجد في قلبه ميل لهذا المخلوق ويفوض الأمر إليه ، ويتعلق قلبه بأن هذا المخلوق سيحصل به المقصود ، فإذا كان عند هذا القلب هذا التوجه وهذا الاندفاع نحو المخلوق فهذا النوع الثاني من التوكل وهو شرك أصغر أو نوع تشريك ؛ لأن الضابط بينه وبين الأول : أن الأول استقلال والثاني سبب ، والأول غير مقدور والثاني مقدور ، فالفرق من هذه الجهة لا من جهة أنه يجوز أو لا يجوز .

والأظهر عدم جواز قول : توكلت على الله ثم عليك . لأن التوكل عبادة قلبية بحثة ليس للمخلوق فيها نصيب .

قوله ﷻ : ﴿ وَهُوَ الْحَكِيمُ الْغَنِيُّ ﴾ هذان اسمان من أسماء الله في هذه

الآية ، و﴿ الْحَكِيمُ ﴾ هذا فعيل جاء قبله الألف واللام ، و﴿ حَكِيمٌ ﴾ صيغة

مبالغة من اسم الفاعل الذي هو (حاكم) أو (محكم)، وكل من الاسمين راجع إلى إما الحكمة، أو الحكم.

فتلخص إذاً أن قوله: ﴿الْحَكِيمُ﴾ يشمل شيئين بدلالة اللغة، وأيضاً بدلالة النصوص الكثيرة التي جاء فيها تفصيل اسم الله (الحكيم)، فالحكيم بمعنى الحاكم، والله ﷻ له الحكم في الأولى وله الحكم في الآخرة، حكمه ﷻ في ملكوته نافذ، هو ﷻ يأمر، وكل شيء مطيع له ﷻ وأمره نافذ، فهو الحاكم الذي يحكم في السماوات وفي الأرض، وهو ذو الحكم في الأولى والآخرة، وهو ذو الحكم في الأمور الكونية القدرية من إحياء وإماتة، وصحة وسقم، وإغناء وفقر، وطول عمر وغيره، وكذلك هو ذو الحكم في الأمور الشرعية يحكم بين العباد فيما اختلفوا فيه؛ كما قال ﷻ: ﴿وَمَا اخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِنْ شَيْءٍ فَحُكْمُهُ إِلَى اللَّهِ﴾ [الشورى: ١٠].

فقوله هنا: ﴿الْحَكِيمُ﴾ يشمل معاني^(١):

(١) قال ابن القيم رحمه الله في نونيته:

| | |
|---|--|
| وَهُوَ الْحَكِيمُ وَذَلِكَ مِنْ أَوْصَافِهِ | نُوعَانِ أَيْضًا مَا هُمَا عَدَمَانِ |
| حُكْمٌ وَاحْتِكَامٌ فَكُلٌّ مِنْهُمَا | نُوعَانِ أَيْضًا ثَلَاثَا الْبُرْهَانِ |
| وَالْحُكْمُ شَرْعِيٌّ وَكَوْنِيٌّ وَلَا | يَتَلَازَمَانِ وَمَا هُمَا سَيِّئَانِ |

إلى أن قال:

الأول: أن يكون الحكيم ذو الحكم.

الثاني: أن يكون الحكيم بمعنى المحكم، أي: من أحكم الشيء وهو من صار محكمًا له، والله ﷻ أحكم بمعنى أتقن كل شيء خلقه، وهو ﷻ أحكم مخلوقاته ﴿ مَا تَرَىٰ فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِن تَفَوتٍ ﴾ [الملك: ٢٣]، أحكم كونه، وأحكم القدر، وأحكم الشرع، وأحكم الآيات الشرعية، وأحكم الأحكام الشرعية، فكل هذه على وجه الإتقان، فملكوته ﷻ جارٍ على غاية الإتقان وغاية الجمال، لا ترى فيه تفاوتًا ولا اختلافًا، كذلك الحكم الشرعي جارٍ على غاية الإتقان؛ كما قال ﷻ: ﴿ أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِن عِندِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا ﴾ [النساء: ٨٢]، وقال: ﴿ الرَّكْبُ أَهْلُكُمْ أَهْلُكُمْ ﴾ [هود: ١]، إحكام للقرآن، وإحكام للأحكام التي في القرآن، وإحكام لما جاءت به الرسل سواء في باب الاعتقاد أو في باب الشرائع.

الثالث: أنه ذو الحكمة، وهذا الذي يفهمه أكثر الناس حينما يُقال: فلان حكيم، بمعنى أنه ذو حكمة، والله ﷻ الحكيم بمعنى أنه ذو الحكمة، وحكمة الله ﷻ بالغة؛ كما قال ﷻ: ﴿ حِكْمَةٌ بَالِغَةٌ فَمَا

هَذَا الْيَاسُ يُزِيلُ لَبْسًا طَالَمًا هَلَكْتَ عَلَيْهِ النَّاسُ كُلُّ زَمَانٍ

انظر النونية بشرح ابن عيسى (٢/٢١٨).

تَقْنِ النَّذْرُ ﴿[القمر: ٥].

والحكمة معناها: أنها وضع الشيء في موضعه الموافق للغايات المحمودة منه، وأما وضع الشيء في موضعه دون نظر إلى الغايات المحمودة منه إما لعجز أو لعدم رعاية، فهذا لا يُسمى حكمة، فوضع الأشياء في مواضعها هذا عدل، والظلم: وضع الشيء في غير موضعه^(١).

والحكمة عدل وزيادة، عدل بمعنى أنها وضع الشيء في موضعه المناسب له وزيادة؛ لأنها يراعي فيها الغايات المحمودة من الأشياء، فالله ﷻ حكيم بمعنى ذو الحكمة في أفعاله في خلقه، وفي شرعه وقدره، كل ذلك على وفق حكمة الله ﷻ، بمعنى أن الله ﷻ في خلقه وقدره وشرعه ودينه وضع الأشياء مواضعها التي توافق الغايات المحمودة منها،

(١) قال ابن القيم رحمه الله في نونيته:

| | |
|--|---|
| وَالْحِكْمَةُ الْعُلْيَا عَلَى نَوْعَيْنِ أَيْ | ضَا حُصْلًا بِقَوَاطِعِ الْبُرْهَانِ |
| إِحْدَاهُمَا فِي خَلْقِهِ سُبْحَانَهُ | نَوْعَانِ أَيْضًا لَيْسَ يَنْتَرَقَانِ |
| إِحْكَامُ هَذَا الْخَلْقِ إِذْ يُجَادُّهُ | فِي غَايَةِ الْإِحْكَامِ وَالْإِتْقَانِ |
| وَصُدُورُهُ مِنْ أَجْلِ غَايَاتٍ لَهُ | وَلَهُ عَلَيْهَا حَمْدٌ كُلُّ لِسَانٍ |
| وَالْحِكْمَةُ الْآخَرَى فَحِكْمَةُ شَرْعِهِ | أَيْضًا وَفِيهِضَا ذَانِكَ الْوَصْفَانِ |
| غَايَاتُهَا اللَّاتِي حُودُنَ وَكَوْنُهَا | فِي غَايَةِ الْإِتْقَانِ وَالْإِحْسَانِ |

انظر النونية بشرح ابن عيسى (٢/٢٢٥، ٢٢٦).

وكونه ﷻ حكيمًا يعني: أنه يفعل الأشياء لعلة والحكمة.

ففي اسم الله (الحكيم) إثبات؛ لأن أفعال الله ﷻ معللة، وهذا هو الصحيح، وأهل السنة يقررون ذلك تقريرًا بالغًا، ويردون على المبتدعة من الأشاعرة وأشباههم، الذين يقولون: إن أفعال الله لا يدخلها التعليل، فيفعل من غير علة ولا رعاية لغايات محمودة، بل له أن يفعل الأشياء هكذا من غير علة.

والحكمة لا بد فيها من مراعاة الغايات المحمودة حتى تصير حكمة، ولهذا يكون التعليل داخلًا في أفعال الله ﷻ، وهناك تفصيلات لهذا الاسم يضيق المقام عن بسطها.

قوله: ﴿وَهُوَ الْحَكِيمُ الْخَبِيرُ﴾ [التحريم: ٢]، هذه الآية فيها إثبات صفة العلم لله، وهذا تقدم الكلام عليه عند قوله ﷻ: ﴿وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [الحديد: ٣]، وفيها اسم الله (الحكيم)، وهذا في هذه الآية، فشرح هذه الآية مع ما قبلها هو شرح لقوله ﷻ: ﴿وَهُوَ الْفَكِيمُ الْعَلِيمُ﴾ [الزخرف: ٨٤]، أو ﴿إِنَّ رَبَّكَ حَكِيمٌ عَلِيمٌ﴾ [الأنعام: ٨٣]، ونحو ذلك.

قوله هنا: ﴿الْخَبِيرُ﴾ الخبير اسم من أسماء الله متضمن لصفة الخبرة، وخبرته ﷻ معناها أنه ﷻ يعلم بواطن الأشياء على ما هي عليه، فإن معنى أن فلانًا خبير غير معنى كونه عليمًا؛ لأن العلم هو بالظاهر وأما الخبرة ففيها الباطن، وأعظم من ذلك (اللطيف)، فثم

ثلاثة أسماء: العليم والخبير واللطيف، فالعليم بالظاهر، والخبير لمعرفة الأمور الباطنة وخبرتها على حقيقتها وعلى ما هي عليه وعلى ما يصلح لها، والثالث: اللطيف، وهذا من أوسعها معنى وأبطنها دخولاً في الأشياء ﴿إِنَّ رَبِّي لَطِيفٌ لِّمَا يَشَاءُ إِنَّهُ هُوَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ﴾ [يوسف: ١٠٠]. ففي هذه الآية اسمان من أسماء الله: (الحكيم والخبير)، وقد عرفنا قول المبتدعة في الحكمة، وأنهم يخالفون أهل السنة في بعض معاني اسم الله (الحكيم).

وقوله: ﴿يَعْلَمُ مَا يَلِجُ فِي الْأَرْضِ وَمَا يَخْرُجُ مِنْهَا وَمَا يَنْزِلُ مِنَ السَّمَاءِ وَمَا يَعْرُجُ فِيهَا﴾ [سبا: ٢٢]، وقوله: ﴿وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَمَا تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٌ فِي ظِلْمَةٍ الْأَرْضِ وَلَا رَطْبٌ وَلَا يَابِسٌ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ﴾ [الأنعام: ٥٩].

الشرح:

هذه الآيات فيها جميعاً إثبات صفة العلم لله ﷻ، وأن الله ﷻ هو العليم بصفة وهي صفة العلم^(١)، وهذا فيه مخالفة للمعتزلة الذين قالوا: إن الله ﷻ يعلم لكن ليس بعلم، يعني ليس بصفة زائدة على ذاته ﷻ، بل هو يعلم بذاته لا يعلم بصفة، إنما العلم يأتي من ذاته ﷻ. وهذا باطل؛ لأن اسم الله ﷻ العليم مشتمل على صفة العلم، والعلم أثبت له ﷻ كغيره من الصفات بالاسم كالعليم وبالصفة المجردة

(١) قال ابن القيم رحمه الله في نونية: :

وَهُوَ الْعَلِيمُ أَحَاطَ عِلْمًا بِاللَّوِيِّ
وَيَكُلُّ شَيْءٌ عِلْمُهُ سُبْحَانَهُ
وَكَذَلِكَ يَعْلَمُ مَا يَكُونُ غَدًا وَمَا
وَكَذَلِكَ أَمْرٌ لَمْ يَكُنْ لَوْ كَانَ كَي
فِي الْكَوْنِ مِنْ سِرٍّ وَمِنْ إِعْلَانٍ
فَهُوَ الْمُحِيطُ وَلَيْسَ ذَا نِسْيَانٍ
قَدْ كَانَ وَالْمَوْجُودَ فِي ذَا الْآنِ
فَيَكُونُ ذَلِكَ الْأَمْرُ ذَا إِمْكَانٍ

انظر: النونية بشرح ابن عيسى (٢/٢١٥).

وكذلك بالأفعال، والأفعال تدل على حصول الحدث، يعني: تدل على حصول المصدر مع الزمن المقترن به، وهذا كله يدل على أن العلم الحاصل لله ﷻ هذا شيء زائد عن الذات، يعني: شيء متعلق بزمن، والذات غير متعلقة بشيء من ذلك.

فدل هذا على أن صفة العلم لله ﷻ كسائر الصفات لله ﷻ، وهي أنها صفة مستقلة ذاتية قائمة بالذات لكن ليست هي عين الذات، فالعليم من أسماء الله ﷻ وهو ﷻ ذو العلم الواسع، وليس معناه أنه العليم بذاته وإنما هو عليم بالعلم.

يعبر المعتزلة عن ذلك بقولهم: عليم بلا علم، أي: عليم بلا صفة زائدة عن ذاته وهي صفة العلم، وهكذا يقولون في سائر الصفات: سميع بلا سمع يعني بلا صفة زائدة هي السمع، بصير بلا بصر، وحفيظ بلا حفظ، يعني أن الأسماء إما أن يفسروها بمخلوقات منفصلة وإما أن يفسروها بالذات.

ومما يجب التنبيه عليه هنا أن أهل السنة يقولون: يعلم بعلم، وأما ما وقع في بعض الكتب المنسوبة لأهل السنة؛ ككتاب «الحيدة»^(١) مثلاً،

(١) يُنسب كتاب «الحيدة» للإمام عبد العزيز بن يحيى بن عبد العزيز الكناني المكي، قدم بغداد في أيام المأمون، وجرت بينه وبين بشر المريسي مناظرات في القرآن، وكان من أهل العلم والفضل، وكان ممن تفقه للشافعي، واشتهر بصحبته، توفي سنة أربعين ومائتين.

من أنه ﷻ يعلم بلا علم، هذا غلط، أو قولهم: إننا لا نطلق هذه العبارة بعلم أو بغير علم لعدم ورودها. كذلك هذا غلط، والذي جاء في «الحيدة» وكذلك في غيرها أننا نقول: يعلم، ولا نقول: بعلم ولا بغير علم. هذا باطل؛ لأن كونه ﷻ يعلم معنى ذلك أن علمه متجدد بتجدد زمن الفعل؛ لأن الفعل ينحل عن زمن وعن مصدر، والمصدر مجرد من الزمن، والزمن لا بد له من تجدد، والذات لا يمكن أن تكون كذلك، فإذا التجدد راجع إلى حصول هذه الصفة باعتبار متعلقاتها، وإذا صارت هذه الصفة متجددة باعتبار متعلقاتها، يعني: باعتبار المعلوم صار ذلك بعلم زائد على الذات.

والمقصود من ذلك أن في هذه الآيات رد على طائفة من الضلال
في باب الصفات، وهم الذين يقولون إن صفات الله ﷻ هي الذات وليست زائدة عن الذات، فالصفات غير الذات، نعم صفات الله ﷻ

=

وقد أثبت نسبة الكتاب إليه غير واحد، منهم: شيخ الإسلام ابن تيمية، ونقل منه في درء التعارض (ص ٢٤٦ - ٢٥١)، وقد شرح جملاً من كلامه من (ص ٢٥١ - ٢٦١)، وذكره ابن النديم في الفهرست (ص ٧١٤)، والخطيب في تاريخه (٤٤٩/١٠)، وقال: «هو صاحب كتاب الحيدة»، وكذا ذكره ابن العماد في الشذرات (٩٥/٢)، وابن حجر في تهذيب التهذيب (٣٦٣/٦)، أما الذهبي فقد شكك فيه في الميزان (٣٧٧/٤)، ونسبه إليه في تاريخ الإسلام (ص ٢٥٦) وقال: «صاحب كتاب الحيدة»، وكذا قال في العبر (٤٣٤/١).

القول فيها كالقول في الذات، لكن ذاته ﷻ هي المتصفة بالصفات، فالصفات أمر زائد عن الذات، ولا يُعقل أن توجد ذات ليست بمتصفة بصفات، بل الصفات تكون للذات، وليس وجود عين الذات هو وجود الصفات، بل ثم صفات وثم ذات، نعم الصفات لا يمكن أن تقوم بنفسها، بل لا بد لها من ذات تقوم بها، فصفات الله ﷻ ومنها العلم كذلك.

وهذه مقدمة تصلح لجميع أنواع الصفات التي ستأتي.

قال ﷻ هنا: ﴿يَعْلَمُ مَا يَلِجُ فِي الْأَرْضِ وَمَا يَخْرُجُ مِنْهَا﴾ [سبأ: ٢]،

وجه الدلالة هنا قوله: ﴿يَعْلَمُ﴾، وسبق أن بينا أن الفعل المضارع ينحل عن مصدر وزمن، يعني: بالمصدر الذي هو الصفة، يعلم فيه العلم المقترن مع زمن، ففيه إثبات الصفة، وهذا معنى كون الأفعال فيها إثبات الصفات؛ لأن الفعل هو حدث وزيادة عن الحدث وهو الزمن.

قوله ﷻ: ﴿يَعْلَمُ مَا يَلِجُ﴾ وجه الدلالة أيضاً أنه أتى بـ (ما) وهي

اسم موصول تدل على عموم ما كان في حيز صلتها، يعني: يعلم جميع الواصل في الأرض، والواصل في الأرض متجدد ومتغير، كذلك يعلم جميع الذي يخرج من الأرض، وهذا أيضاً متغير، فالعلم إذاً صفة لله ﷻ ذاتية قائمة بذاته، لكن المعلومات متجددة، فصفة العلم لله ﷻ ثابتة أصلاً وأحاديها متعلقة بالمعلومات وتجدد المعلومات.

هنا قال ﷺ: ﴿وَمَا يَنْزِلُ مِنَ السَّمَاءِ وَمَا يَرْجُ فِيهَا﴾ كذلك وهذه الآية تدل على علم الله ﷻ بالصغير والكبير وبالجزئيات والكليات، وجه الدلالة أنه أتى بـ (ما) وهي لفظ يدل على عموم الأشياء، يعني: جميع ذلك ومنها أشياء يسيرة جزئية وليست كلها كلية.

قال ﷻ بعدها: ﴿وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ﴾ قوله ﷻ: ﴿وَعِنْدَهُ﴾ العندية تشعر بالاختصاص وبالقرب أيضاً؛ كما في قوله: ﴿إِنَّ الَّذِينَ عِنْدَ رَبِّكَ لَا يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِهِ﴾ [الأعراف: ٢٠٦]، يعني: المختصون بذلك القريبون، فالعندية فيها مع العلو الاختصاص والقرب، وقوله هنا: ﴿وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ﴾ يعني: أن هذه يختص الله ﷻ بها، ومفاتيح الغيب هي مجامعه وأصوله، يعني: أن مجامع الغيب وأصوله - أو كما قال بعض أهل العلم^(١): الطرق الموصلة له - التي ينكشف بها - هي لله ﷻ وحده، وليست لأحد من الخلق، ولكن قد يُطلع الله ﷻ بعض خلقه على بعض مفردات الغيب لا على مفاتيحه، وأما المفاتيح وهي الأصول والمجامع فهي عنده ﷻ وحده، قال ﷻ هنا:

(١) قال في تفسير الجلالين (١/١٧١): «مفاتيح الغيب خزائنه أو الطرق الموصلة إلى علمه لا يعلمها إلا هو» ا. هـ. وانظر: تفسير القرطبي (٢/٧).

﴿وَعِنْدَهُ مَفَاتِيحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ﴾ ، وقوله: ﴿لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ﴾ فيها حصر، ووجه الحصر أنه أتى بأداة الاستثناء إلا بعد النفي (لا)، وأداة الاستثناء إذا أتت بعد النفي بـ (لا) أو غيرها دلت على الحصر والقصر، وأيضاً قد تدل على الاختصاص، فهنا فيه حصر وقصر، يعني: علمها محصور فيه ﷻ، وهذا كما في قوله ﷻ في آية لقمان: ﴿إِنَّ اللَّهَ عِنْدَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ وَيُنَزِّلُ الْغَيْثَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْأَرْحَامِ وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ مَّاذَا تَكْسِبُ غَدًا وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ بِأَيِّ أَرْضٍ تَمُوتُ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ [لقمان: ٣٤]، وقد جاء في الصحيح أن النبي ﷺ قال: «مَفَاتِيحُ الْغَيْبِ خَمْسٌ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا اللَّهُ، لَا يَعْلَمُ مَا فِي غُلُوِّ إِلَّا اللَّهُ، وَلَا يَعْلَمُ مَا تَغِيضُ الْأَرْحَامُ إِلَّا اللَّهُ، وَلَا يَعْلَمُ مَتَى يَأْتِي الْمَطَرُ أَحَدٌ إِلَّا اللَّهُ، وَلَا تَدْرِي نَفْسٌ بِأَيِّ أَرْضٍ تَمُوتُ إِلَّا اللَّهُ، وَلَا يَعْلَمُ مَتَى تَقُومُ السَّاعَةُ إِلَّا اللَّهُ»^(١)، لكن هذه الخمس فيها تفصيل من جهة اختصاص الله ﷻ بعلمها.

(١) أخرجه البخاري (٤٦٩٧، ٧٣٧٩) من حديث ابن عمر رضي الله عنهما، وروى مسلم (٩)،
(١٠) نحوه مطولاً، من حديث أبي هريرة رضي الله عنه، وفيه قصة جبريل عليه السلام لما أتى النبي ﷺ فسأله متى تقوم الساعة.

قوله: ﴿وَيَعْلَمُ مَا فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ﴾ [الأنعام: ٥٩] هنا عموم يدل على ما ذكرنا في الآية التي قبلها، وقوله: ﴿وَمَا تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا﴾ [الأنعام: ٥٩] هذا أيضاً حصر ﴿وَلَا حَبَّةٌ فِي ظُلُمَاتِ الْأَرْضِ وَلَا رَطْبٌ وَلَا يَاسٍ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ﴾ [الأنعام: ٥٩]، قال في آخر الآية: ﴿إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ﴾، وهذه دالة على صفة العلم أيضاً كالجمله في أول الآية، ووجه الدلالة: أن الكتابة لا تكون إلا بعد العلم.

قوله: ﴿وَلَا رَطْبٌ وَلَا يَاسٍ إِلَّا فِي كِتَابٍ﴾ ولا يكون في كتاب إلا قبل أن توجد هذه الأشياء ومعنى ذلك أن علم الله ﷻ شامل لما كان وما سيكون، وأيضاً يشمل لما لم يكن لو كان كيف يكون.

قوله: ﴿إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ﴾ يعني بالكتاب المبين اللوح المحفوظ، ووصفه بأنه مبين يقتضي شيئين:

الأول: أن ما فيه بين واضح ليس فيه اشتباه ولا مداخله، بل كل ما فيه بين واضح، وقوله: ﴿فِي كِتَابٍ مُبِينٍ﴾ من (أبان) اللازمة، وذلك أن يكون الشيء بيناً واضحاً في نفسه، كذلك هو مبين من (أبان) المتعدية؛ أبان غيره، أبان الشيء يعني أوضحه وجلّاه.

الثاني: في صفة اللوح المحفوظ أنه يبين الأشياء ويظهرها؛ لأن كل الأشياء تكون على وفق ما في اللوح المحفوظ.

فإدًا ما في هذا الكتاب - وهو اللوح المحفوظ - بين في نفسه واضح ؛ لأن الله ﷻ كتبه بعلم ، وأيضًا هو مبين لغيره أي موضح لغيره ، وهذا فيه دلالة على هذه المسألة وهي علم الله ﷻ ، ووجه الدلالة على ذلك : **أولاً :** في لفظ (الكتاب) يفهم منه صفة العلم ، وذلك أن الكتابة لا تكون إلا بعد العلم ، يعني : المجهول لا يُكتب ، وإنما يُكتب ما عُلِمَ ، وهذا فيه إثبات صفة العلم .

ثانيًا : كلمة ﴿ مُبِينٌ ﴾ هذه - أيضًا - فيها صفة العلم ، يعني : مضمنة صفة العلم ؛ لأن هذا الكتاب بين في نفسه واضح ، وهذا معناه أنه يحتاج إلى عِلْمٍ مَنْ كَتَبَهُ ، وأيضًا هو مبين لغيره ، وهذا يقتضي علم من كتبه بالتفصيل والدقائق جميعًا ؛ كما قال ﷻ في أول الآية : ﴿ وَعِنْدَهُ مَفَاتِيحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ ﴾ [الأنعام : ٥٩] ، فهذه الآية فيها إثبات صفة العلم لله ﷻ وإحاطة علم الله ﷻ بجميع المخلوقات ، يعني : أنه لا يعزب شيء عن علم الله ﷻ ، بل كل شيء يعلمه الله ﷻ .

وقوله: ﴿وَمَا تَحْمِلُ مِنْ أُنْثَىٰ وَلَا تَضَعُ إِلَّا بِعِلْمِهِ﴾ [فاطر: ١١]، وقوله: ﴿لَتَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ وَأَنَّ اللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا﴾ [الطلاق: ١٢]، وقوله: ﴿إِنَّ اللَّهَ هُوَ الرَّزَاقُ ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِينُ﴾ [الذاريات: ٥٨].

الشرح:

قال ﷺ هنا: ﴿وَمَا تَحْمِلُ مِنْ أُنْثَىٰ وَلَا تَضَعُ إِلَّا بِعِلْمِهِ﴾ هذه الآية فيها ذكر صفة العلم لله ﷻ بقوله: ﴿إِلَّا بِعِلْمِهِ﴾ والكلام عليها، كالكلام على ما سبق.

ثم ذكر الشيخ الآية التي بعدها وهي قوله ﷻ: ﴿لَتَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ وَأَنَّ اللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا﴾ [الطلاق: ١٢]، وفيها صفة القدرة وصفة العلم لله ﷻ، وأيضاً في أولها التعليل: ﴿لَتَعْلَمُوا أَنَّ﴾ وهذا التعليل راجع لما سبق ذكره في أول سورة الطلاق، ﴿لَتَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾، يعني: ما سبق من ذكر وشرع أنزلت الآيات لتعلموا ذلك. ففي هذه الآية إثبات دخول التعليل في أفعال الله ﷻ القدريّة، وكذلك في أفعال الله ﷻ الشرعية، فقوله: ﴿لَتَعْلَمُوا﴾ اللام هذه لام كي يعني لام التعليل، وفيها إثبات التعليل من الجهتين: في أفعال الله القدريّة، وفي أفعال الله الشرعية.

قوله: ﴿لَتَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ القدرة صفة من صفات الله ﷻ، واسم الله (القدير) هو ذو القدرة البالغة؛ لأن قدير صيغة مبالغة من قادر، فالقادر اسم فاعل القدرة أو اسم من قامت به القدرة، أما القدير فهو مبالغة عن ذلك، يعني: من قامت به القدرة قياماً عظيماً^(١)، فالله ﷻ له القدرة العظيمة المطلقة التي لا يعجزه ﷻ بها شيء، بل قدرته شملت كل شيء، وقوله هنا: ﴿عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ فيه أن القدرة متعلقة بكل شيء وأنه ما من شيء إلا وهو داخل تحت قدرته، فقدرة الله ﷻ شاملة لجميع الأشياء.

وهذا يدخل فيه أفعال العباد خلافاً للقدرية، ويدخل فيه ما لم يشأ الله ﷻ أن يكون خلافاً للأشعرية والماتريدية؛ لأن الأشعرية والماتريدية يقولون: قدرة الله ﷻ متعلقة بما يشاؤه، ويجعلون لها نوعين من التعلق^(٢):

الأول: التعلق الصلوبي.

(١) قال ابن القيم رحمه الله في نونيته:

وَهُوَ الْقَدِيرُ وَلَيْسَ يُعْجِزُهُ إِذَا مَا رَامَ شَيْئًا قَطُّ دُو سُلْطَانٍ

انظر: النونية بشرح ابن عيسى (٢/٢١٨).

(٢) انظر: منهاج السنة النبوية (١/٤٠٥).

والثاني: التعلق التنجيزي^(١).

وهذا ليس محل إيضاحهما، إنما المقصود أنهم يقولون: إن قدرة الله ﷻ ليست شاملة لكل شيء، بل هو قدير على ما يشاؤه ﷻ.

ولهذا يكثر عندهم التعبير بقول: (هو على ما يشاء قدير)، و(الله

على ما يشاء قدير)، ويعدلون عما قال الله ﷻ: ﴿وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ

قَدِيرٌ﴾ [البقرة: ٢٨٤]، يعدلون عن استعمال كلمة ﴿كُلِّ شَيْءٍ﴾ إلى

(ما يشاء)؛ وذلك لأن القدرة تتعلق عندهم بما يشاؤه الله ﷻ،

ويفسرون ﴿كُلِّ شَيْءٍ﴾ التي في النصوص بأنها كل شيء شاءه، وأنها

لا تشمل ما لم يشأه.

ولا شك أن هذا باطل؛ وذلك لأن الله ﷻ بَيَّنَّ أن قدرته متعلقة

بكل شيء، وما لم يشأه داخل في هذا العموم، فمن أراد إخراجهم من

العموم لابد أن يكون له دليل على ذلك، بل الدليل دل على أن قدرة

الله ﷻ متعلقة بما لم يشأه ﷻ؛ وذلك في قوله ﷻ: ﴿قُلْ هُوَ الْقَادِرُ عَلَى أَنْ

يَبْعَثَ عَلَيْكُمْ عَذَابًا مِّنْ فَوْقِكُمْ أَوْ مِن تَحْتِ أَرْضِكُمْ أَوْ يَلْسَنَكُمْ شِعَابًا وَيُضِقَ بَعْضُكُم بِأَس

بَعْضٍ﴾ [الأنعام: ٦٥]، فقلوه: ﴿قُلْ هُوَ الْقَادِرُ عَلَى أَنْ يَبْعَثَ عَلَيْكُمْ عَذَابًا مِّنْ

فَوْقِكُمْ﴾ هذه مُنَعَت عن هذه الأمة، فلم يشأها الله ﷻ أن تقع على هذه

(١) انظر المراد به فيما سيأتي (ص ٣١٦) عند الكلام على صفة الإرادة.

الأمة ﴿أَوْ مِنْ تَحْتِ أَوْجِكُمْ﴾ لم يشأها الله ﷻ أن تقع في هذه الأمة، ﴿أَوْ يَلِسَكُمْ شِعْرًا﴾، قال النبي ﷺ لما نزلت هذه الآية: «هَذِهِ أَهْوُنُ»^(١)، فدللت الآية على أن الله ﷻ قادر على ما لم يشأه وعلى ما شاءه. إذاً في هذه الآية التي معنا وغيرها تعلق قدرة الله ﷻ بكل شيء، وهذا التعلق يشمل ما قضى الله ﷻ وقدر أن يكون، أو ما علم الله ﷻ أنه لا يكون، فقدرته شاملة لكل شيء.

فمما تجب مخالفة المبتدعة فيه أن لا تُستعمل هذه الكلمة (على ما يشاء قدير)؛ لأنها مما يختصون به، وقد جاء في السنة في مواضع - ليس هذا محل تفصيلها - أن الله ﷻ قال: «وَلَكِنِّي عَلَى مَا أَشَاءُ قَادِرٌ»^(٢)، وهذا اعترض به على ما أسلفت من الكلام، لكن ليس فيه اعتراض؛ وذلك من وجهين:

أولاً: أن قوله: «عَلَى مَا أَشَاءُ قَادِرٌ» داخل في ضمن: ﴿عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [البقرة: ٢٨٤]؛ لأننا نقول: هو يقدر على ما يشاء وعلى ما لم يشأ.

(١) أخرجه الإمام أحمد في مسنده (٣/٣٠٩)، وعبد الرزاق في تفسيره (٢/٢١١)،

والطبري في تفسيره (٧/٢٢٤)، وابن خزيمة في صحيحه (١/٢٧٤)، وابن عبد البر في

التمهيد (١٩/١٩٩) من حديث جابر بن عبد الله رضي الله عنه.

(٢) أخرجه مسلم (١٨٧) من حديث ابن مسعود رضي الله عنه.

ثانياً: أن قول الله ﷻ هنا متعلق بشيء حصل ، وهو ما جاء في قصة الرجل الذي سأل الله أن يدخل الجنة ، فقال الله ﷻ له : «أَرْضِيكَ أَنْ أُعْطِيَكَ الدُّنْيَا وَمِثْلَهَا مَعَهَا» ، قَالَ يَا رَبُّ أَتَسْتَهْزِئُ مِنِّي وَأَنْتَ رَبُّ الْعَالَمِينَ؟ قَالَ ﷻ : «إِنِّي لَا أَسْتَهْزِئُ مِنْكَ وَلَكِنِّي عَلَى مَا أَشَاءُ قَادِرٌ»^(١). فهذا بعد حصول الشيء ، وهذا يخالف عن إطلاق المبتدعة لهذه الكلمة ؛ لأنهم يطلقونها قبل حصول الأشياء ، فتكون غير متعلقة بشيء معين حصل.

المقصود: أن قوله ﷻ : ﴿لَتَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [الطلاق

: ١٢] فيه إثبات صفة القدرة ، وأنها متعلقة بكل شيء.

ثم قال ﷻ : ﴿وَأَنَّ اللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا﴾ [الطلاق : ١٢] ، قوله :

﴿قَدْ أَحَاطَ﴾ الإحاطة له ﷻ في هذه الآية مخصوصة بالإحاطة بالعلم ؛

لأنه ﷻ قال : ﴿أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا﴾ ، وهذا بعض معنى إحاطة الله ﷻ

بخلقه التي هي من معنى قول الله ﷻ : ﴿أَلَا إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطٌ﴾

[فصلت : ٥٤] ، فالإحاطة هنا أعم من كونها إحاطة علم ؛ لأن الإحاطة

(١) انظر : الحديث السابق.

تُفسر في هذه الآية بأنها إحاطة علم، وقدرة، وسعة، وشمول، وقد فسر أهل السنة معنى المحيط بهذه الأربعة^(١).

وقوله هنا: ﴿قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا﴾ [الطلاق: ١٢] هذه إحاطة بالعلم، وليس فيها نفي لأنواع الإحاطة الأخرى، بل هذا تخصيص للإحاطة العلمية لله جل وتعالى وتقدس وتعظيم، فهذه الآية فيها الدلالة على صفة العلم لله ﷻ.

قال شيخ الإسلام: (وقوله - يعني قول الله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ هُوَ الرَّزَّاقُ ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِينُ﴾ [الذاريات: ٥٨]، وهذه الآية فيها اسم من أسماء الله ﷻ وهو ﴿الرَّزَّاقُ﴾، وفيها اسم من أسماء الله ﷻ وهو ﴿الْمَتِينُ﴾، و اسم ﴿الْمَتِينُ﴾ فيه منازعة هل يدخل في أسماء الله التسعة والتسعين أم لا؟ (٢)

أما ﴿الرَّزَّاقُ﴾ فهو من أسماء الله الحسنى التسعة والتسعين^(٣)، وهو من حيث اللفظ صيغة مبالغة من (رازق).

(١) انظر: تفسير الطبري (٦/٢٥)، وتفسير ابن كثير (٤/١٠٦)، وفتح القدير (٤/٥٢٣)، وتفسير السعدي (ص ٧٥٢).

(٢) انظر: تفسير أسماء الله الحسنى للزجاج (ص ٥٤، ٥٥)، وطرق حديث «إن لله تسعة وتسعين اسما...» لابن عساكر.

(٣) قال ابن القيم رحمه الله في نونيته:

﴿الرِّزْقُ﴾ اسم فاعل الرِّزْق بالفتح ، والرِّزْق هو المصدر مثل الخلق والبرء ، أما الرِّزْق بالكسر فلا يقال : إن الله ﷻ متصف بصفة الرِّزْق حاشا وكلا ، إنما الله ﷻ متصف بصفة الرِّزْق ؛ لأن الرِّزْق هو الحدث هو الوصف ، أما الرِّزْق فهو العين المرزوقة ، فإذا أتاك طعام فهذا رِزْق ، وإذا أتاك مال فهو رِزْق ، والهداية رِزْق ، يعني : أن الرِّزْق في المخلوقات هو أثر صفة الله الرِّزْق ، فيكون اسم الله ﴿الرِّزْقُ﴾ صيغة مبالغة من رازق ، و﴿الرِّزْقُ﴾ اسم فاعل الرِّزْق ، والرِّزْق هو إعطاء ما تمس الحاجة إليه .

إذا في قوله : ﴿الرِّزْقُ﴾ إثبات صفة الرِّزْق لله ﷻ ؛ ولذلك نقول - مثلاً - في توحيد الربوبية : هو توحيد الله بأفعاله مثل الخلق والرِّزْق والإحياء والإماتة . ويجب الانتباه إلى ذلك فلا يُقال : والرِّزْق . لأن الرِّزْق هو العين المرزوقة وليس من صفات الله ﷻ ، لكن من صفاته ﷻ الرِّزْق ، أي : الذي يُعطي العباد ما يحتاجون إليه .

=

وَكَذَلِكَ الرِّزْقُ مِنْ أَسْمَائِهِ
رِزْقٌ عَلَى يَدِ عَبْدِهِ وَرَسُولِهِ
رِزْقُ الْقُلُوبِ الْعِلْمُ وَالْإِيمَانُ وَالسُّرُ
وَالرِّزْقُ مِنْ أَفْعَالِهِ نَوْعَانِ
نَوْعَانِ أَيْضًا دَانِ مَعْرُوفَانِ
رِزْقُ الْمَعَادِ لَهُمَا الْأَبَدَانِ
انظر : النونية بشرح ابن عيسى (٢/٢٣٤).

هنا قال : ﴿الرَّزَاقُ﴾ والرازق - كما سبق بيانه - صيغة مبالغة من فاعل وهي رازق ، ودخلت عليها الألف واللام فتفيد استغراق أنواع الرِّزْق ، وأنواع الرِّزْق لله ﷻ هي أنواع ما أعطى العباد مما يحتاجون إليه فتدخل في ذلك الهداية ؛ وذلك لأن العباد محتاجون إليها في حياتهم وآخرتهم .

ووجه الدلالة في شمول اسم الله الرزاق على نوعي الرزق - الرزق في الدنيا والرزق في الآخرة - قوله ﷻ : ﴿يَرْزُقُونَ فِيهَا غَيْرَ حِسَابٍ﴾ [غافر: ٤٠] ، فهذا يدل على أن الرزق غير متعلق بالدنيا فقط ، بل بالدنيا والآخرة ، فهو متعلق بالمال والطعام والمشرب والملبس .. إلى آخره ، وكذلك الرِّزْق الديني وهو إعطاء الهداية وأسباب الهداية إما بالتوفيق والإلهام وإما بالإرشاد والدلالة ، وهذا لا شك يكون فيه عموم اسم الله ﷻ ﴿الرَّزَاقُ﴾ [الذاريات: ٥٨]

قال ﷻ : ﴿الرَّزَاقُ ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِينُ﴾ [الذاريات: ٥٨] ، ﴿ذُو الْقُوَّةِ﴾ واضح ، و﴿الْمَتِينُ﴾ في صفة الله ﷻ هو البالغ في صفاته نهايتها ، وهذا معروف عند العرب أن المتانة في الشيء بمعنى بلوغه الكمال^(١) ، هذا شيء متين يعني بالغ نهاية ما يناسبه ، والله ﷻ في اتصافه بالصفات له

(١) انظر: النهاية في غريب الأثر (٢٩٣/٤) ، ولسان العرب (٢٩٩/١٣).

الكمال المطلق الذي لا يعتره نقص ولا يلحقه شائبة بوجه من الوجوه، وهذا كله مستفاد من اسم الله **الْمَتِينُ** ، فإذا **الْمَتِينُ** هو البالغ في الصفة نهايتها، وهنا قوله ﷺ: **ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِينُ** لو فُسرَّ بذى القوة البالغ في قوته نهايتها والبالغ في قدرته نهايتها صار **الْمَتِينُ** هنا متعلقاً بالقوة، أو يُجعل **الْمَتِينُ** نعتاً للرزاق **ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِينُ** باعتبار الذات لا باعتبار الصفة ؛ لأن أسماء الله ﷻ إذا تكررت اسمان واحداً تلو الآخر فإما أن تكون نعتاً باعتبار الذات، وإما أن تكون خبراً ثانياً أو مفعولاً ثانياً أو اسماً ثانياً باعتبار الصفات^(١).

(١) قال أبو جعفر النحاس في إعراب القرآن (٤/٢٥٢): « **ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِينُ** بالرفع قرأ به من تقوم بقراءته الحجة على أنه نعت للرزاق ولذى القوة، أو تعالى أنه خبر بعد خبر، أو على إضمار مبتدأ، أو نعت لاسم إن على الموضع، وروى ابن أبي طلحة عن ابن عباس: المتين الشديد، وقرأ يحيى بن وثاب والأعمش **ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِينُ** بالخفض على النعت للقوة، وزعم أبو حاتم أن الخفض على قرب الجوار، قال أبو جعفر: والجوار لا يقع في القرآن ولا في كلام فصيح، وهو عند رؤساء النحويين غلط ممن قاله من العرب، ولكن القول في قراءة من خفض أنه تأنيث غير حقيقي، والتقدير فيه عند أبي إسحاق: ذو الاقتدار المتين؛ لأن الاقتدار والقوة واحد، وعند غيره بمعنى ذو الإبرام المتين» ا. هـ.

وانظر: زاد المسير (٨/٤٤)، وتفسير القرطبي (١٧/٥٦)، وفتح القدير (٥/٩٣).

مثال ذلك: قوله ﷺ: ﴿وَهُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ﴾ [يونس: ١٠٧]، فهل ﴿الرَّحِيمُ﴾ نعت للغفور أو خبر ثانٍ؟ الأنسب عند كثير من أهل العلم أن يقال خبر ثانٍ؛ لأن ﴿الرَّحِيمُ﴾ هنا غير ﴿الْغَفُورُ﴾ فلا يناسب أن يكون نعتاً له، لكن هو يناسب باعتبار الذات، يعني لأن اسم الله الغفور يدل على الذات وهذه الذات منعوتة، وليس هو نعت للصفات بأنها الرحيم؛ وذلك كما تقول: فلان الكريم الجواد، الجواد هنا أيضاً وصف للرجل أي نعت له في باب النحو.

فإذا هنا في قوله ﷺ: ﴿ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِينُ﴾ إما أن يكون ﴿الْمَتِينُ﴾ خبر (إن) ثانٍ (إن الله هو الرزاق المتين)، وإما أن يكون نعتاً للرزاق أو نعتاً لقوله ﷺ: ﴿ذُو الْقُوَّةِ﴾ باعتبار الذات.

فيجب الانتباه لهذه لأنها مهمة، وهي مزالق أقدام أيضاً في عبارات بعض المبتدعة في التفسير، فإذا قلنا: إن ﴿الْمَتِينُ﴾ خبر ثانٍ، يصير المعنى: البالغ في صفاته نهاية كمالها، وإذا قلنا: إن ﴿الْمَتِينُ﴾ نعت لقوله: ﴿ذُو الْقُوَّةِ﴾، يصير المعنى: البالغ في القوة نهايتها، وإذا جعلناه نعتاً للرزاق، يصير المعنى: البالغ في كمالات الرزق نهاية ذلك.

وقوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١١]، وقوله: ﴿إِنَّ اللَّهَ نِعْمَ الْبَاطِنُ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا﴾ [النساء: ٥٨].

الشرح:

في قول الله ﷻ: ﴿وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ هذان الاسمان ﴿السَّمِيعُ﴾، و﴿الْبَصِيرُ﴾ من أسماء الله ﷻ، وقوله: ﴿كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا﴾ متضمن لصفة السمع والبصر لله ﷻ^(١)، والسمع والبصر من الصفات التي يشتهها الصفاتية، يعني: يشتهها الكلابية والأشاعرة والماتريدية ويشتهها أهل السنة والجماعة، فصفتا السمع والبصر لا خلاف فيهما بين الأشاعرة وأهل

(١) قال ابن القيم رحمه الله في نونيته:

وَهُوَ السَّمِيعُ يَرَى وَيَسْمَعُ كُلُّ مَا
وَلِكُلِّ صَوْتٍ مِنْهُ سَمْعٌ حَاضِرٌ
وَالسَّمْعُ مِنْهُ وَاسِعٌ الْأَصْوَاتِ لَا
وَيَرَى مَجَارِي الْقُوتِ فِي أَعْضَائِهَا
وَيَرَى حَيَاطَاتِ الْعُيُونِ يَلْحَظُهَا
فِي الْكَوْنِ مِنْ سِرٍّ وَمِنْ إِعْلَانٍ
فَالسِّرُّ وَالْإِعْلَانُ مُسْتَوِيَانِ
يَخْفَى عَلَيْهِ بَعِيدُهَا وَالذَّانِي
وَيَرَى غُرُوقَ بَيَاضِهَا بِعَيْنَانِ
وَيَرَى كَذَلِكَ تَقَالِبَ الْأَجْفَانِ

انظر: النونية بشرح ابن عيسى (٢/٢١٥).

السنة ، وإنما الخلاف فيهما مع المعتزلة وأشباههم ؛ لأن عندهم الصفات ثلاث^(١) لا يدخل فيها السمع والبصر.

والأشاعرة والماتريدية والمتكلمون بعامة يجعلون صفة السمع والبصر من الصفات التي تدل عليها العقل ، ولهذا جعلوها في الصفات السبع^(٢) ؛ لأن الصفات السبع التي يثبتها القوم أثبتوها لدلالة العقل عليها.

وهنا في استدلالنا بهذه الآيات نستدل عليها بالسمع لا بالعقل ، فبابها باب غيرها من الصفات ؛ لأن دليل صفات الله ﷻ جميعاً واحد وهو الدليل السمعي النقلي ، فالسمع والبصر نستدل عليهما بالآيات والأحاديث ؛ كما نستدل بالآيات والأحاديث على غيرها من صفات الله ﷻ ، وأما المتكلمون والأشاعرة والماتريدية ونحوهم ممن يثبت صفة السمع والبصر فيثبتونها لأن أصلها مأخوذ من العقل.

فإذا اشترك أهل السنة والجماعة معهم في الإثبات واختلفوا في مورد الإثبات ، وهذا مع تحصيل النتيجة لا يكون فيه كبير فرق من حيث إثبات الصفة ، لكن فيه فرق من حيث الدليل ؛ لأن العقل لا يسوغ أن يُستدل به قبل النقل ، فإن العقل دليل صحيح إذا كان يوافق السمع ،

(١) راجع (ص ١٥٩).

(٢) راجع (ص ١٥٩).

وأما إذا لم يكن يوافقه فنعلم أن عقل صاحب ذلك القول لم يكن بصواب ؛ لأنه خالف كلام الله ﷻ الذي وهب الناس العقول ، والذي يُعلم الناس الحق ، وليس بعد الحق إلا الضلال.

وفي قوله ﷺ : ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى : ١١] الكاف هذه مما تكلم فيها العلماء ، وقد سبق بيان اختلافهم فيها على وجهين :

الأول : أنها بمعنى «مثل» ، ويكون تقدير الكلام : ليس مثل مثله شيء ، ونفي مثل المثل فيه إعراض عن إثبات المثل لاستحالته. ورد على أصحاب هذا القول بأنه لو قدر الكلام بذلك لكان فيه إثبات للمثل ؛ لأن تقدير الكلام يكون : ليس مثل مثله شيء.

والجواب على ذلك : أن العرب في لغتها تنفي مثل المثل لأن وجود المثل مستحيل ، ولأنه لا يستحق أن يُذكر ، فيُنفى مثل المثل مبالغة في نفي المثل.

الثاني : أن الكاف هذه صلة ، وهي تسمى عند النحويين زائدة ، وزيادتها ليست زيادة في اللفظ ، وإنما هو زيادة لها ليكون المعنى زائداً ، وليست زائدة بمعنى أن وجودها وعدم وجودها واحد ، حاشا وكلا أن يكون في القرآن شيء من ذلك ، وإنما تُراد ليكون مبالغة في الدلالة على المعنى ، فيكون معنى ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ ليس مثله شيء ، ليس مثله شيء ، ليس مثله شيء ، ﴿وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ وهذا كما في قوله

﴿فِيمَا رَحِمَهُ مِنَ اللَّهِ لَنْتَ لَهُمْ﴾ [آل عمران: ١٥٩]، وهذا يفهم منه العربي أن الكلام طَرَقَ سمعه ثلاث مرات: (فبرحمة من الله لنت لهم، فبرحمة من الله لنت لهم، فبرحمة من الله لنت لهم، ولو كنت فظاً غليظ القلب ...)، ولا تأتي المؤكدات بالحرف الذي هو صلة أو زائد إلا لما عظم توكيده، كما في قوله ﷺ: ﴿لَا أَقْسِمُ بِيَوْمِ الْقِيَمَةِ﴾ [القيامة: ١]، (لا) هنا صلة يعني حرف زائد، وليس المعنى نفي القسم بل هو إثبات القسم بتكراره ثلاث مرات: (أقسم بيوم القيامة، أقسم بيوم القيامة، أقسم بيوم القيامة)، وكذلك في قوله ﷺ: ﴿فِيمَا نَقُضُّهُمْ مِيثَقَهُمْ لَعْنَهُمْ﴾ [المائدة: ١٣]، يعني: (فبنقضهم ميثاقهم لعناهم، فبنقضهم ميثاقهم لعناهم، فبنقضهم ميثاقهم لعناهم، وجعلنا قلوبهم قاسية...)، وسبق أن قررنا أن الوجه الأول من هذين التفسيرين هو الوجه الثاني من كون الكاف صلة زائدة في مقام تكرير الجملة، ويكون معنى الجملة تأكيد: (ليس مثله شيء ليس مثله شيء ليس مثله شيء، وهو السميع البصير).

وهنا تنبيه في قوله ﷺ: ﴿وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ أن صفة السمع وصفة البصر تثبت لله ﷻ من غير تشبيه، يعني: من غير تمثيل؛ لأنه نفى بقوله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ وهذا فيه رد على المجسمة والممثلة، ثم قال: ﴿وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾، وفي هذا رد على المعطلة

الذين يُخلون الله ﷻ من صفاته ، وقد سبق بيان أن صفة السمع والبصر من الصفات التي تشترك فيها أكثر المخلوقات الحية ذات الروح ، فمهما صغر من فيه حياة من ذوي الأرواح أو عظم ففيه سمع وبصر ، فالنملة عندها سمع تسمع به ، وعندها بصر تبصر به طريقها ، والبعوضة كذلك لها سمع وبصر ، والإنسان له سمع وله بصر ، فإذا كان ثم توهم في المماثلة فليكن توهم للمماثلة في اتصاف هذه المخلوقات في صفة السمع والبصر ، لكن الإنسان يعلم أن سمعه وبصره مع ثبوته ليس كسمع وبصر البعوضة أو النملة.

فإذا كان كذلك دل على أن إثبات السمع والبصر في المخلوقات هو إثبات وجود لا إثبات مساواة ، وهذا متصل بقوله ﷻ: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ ، فإذا إثبات هاتين الصفتين لله - والتي عظم اشتراك المخلوقات مع الله ﷻ في اسم الصفة وفي بعض معناها - يدل على أن هذا ليس من جهة التمثيل في شيء ، وفيه أعظم رد على الذين توهموا أن إثبات الصفات فيه تمثيل وتجسيم.

ثم أورد شيخ الإسلام رحمه الله قوله ﷻ: ﴿إِنَّ اللَّهَ نِعْمَ الْعَظِيمُ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا﴾ [النساء: ٥٨] ، وهذه كالأية التي قبلها: ﴿السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ (سميع) فعيل مبالغة من سامع ، يعني: الذي لا يفوت سمعه شيء ، كذلك (بصير) مبالغة من مبصر ، وهو الذي لا يفوت بصره شيء ، فهو

ﷺ يعلم ويرى ديبب النملة ويسمع ذلك ؛ كما قال ابن القيم رحمه الله :
 «يسمع ضجيج الأصوات باختلاف اللغات على تفنن الحاجات ، فلا
 يشغله سمع عن سمع ، ولا تغلظه المسائل ، ولا يتبرم بالحاح الملحين ،
 سواء عنده من أسر القول ومن جهر به ، فالسر عنده علانية ، والغيب
 عنده شهادة ، يرى ديبب النملة السوداء على الصخرة الصماء في الليلة
 الظلماء ، ويرى نياط عروقها ومجاري القوت في أعضائها»^(١) ، فإذا صفة
 السمع معناها : إدراك المسموعات ، وصفة البصر معناها إدراك
 المبصرات.

بقي هنا تنبيه على هذه الآية ، وهو أن صفات الله ﷻ أكثر أن تأتي
 بصيغة الماضي ؛ كما في قوله ﷻ : ﴿إِنَّ اللَّهَ كَانَ شَهِيدًا بِمَا تَعْمَلُونَ﴾ [النساء : ٥٨] ،
 وقوله : ﴿وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا﴾ [النساء : ٩٦] ، ونحو ذلك ، فإن إثبات
 الصفات بالفعل الماضي مقتضي لثبوتها أزلاً وثبوتها فيما بعد ذلك من
 الزمان ، يعني : كان على ذلك ، وإذا كان على ذلك فإنها لا تُسلب
 منه ، وهو لم يزل على ذلك ، فإذا إثبات الصفات بالفعل الماضي يدل
 على أن اتصافه ﷻ بها أول ؛ لأن (كان) ليس له حدود ، فيحمل على
 أوليته.

(١) انظر : مدارج السالكين (٣/٢٥٣).

وقوله : ﴿ وَلَوْلَا إِذْ دَخَلْتَ جَنَّتَكَ قُلْتَ مَا شَاءَ اللَّهُ لَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ ﴾
[الكهف : ٢٣٩] ، وقوله : ﴿ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَفْتَلَوْا وَلَكِنْ اللَّهُ يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ ﴾
[البقرة : ٢٥٣] ، وقوله : ﴿ أُحِلَّتْ لَكُمْ بَيْمَتُ الْأَنْعَامِ إِلَّا مَيْتَلَىٰ عَلَيْكُمْ غَيْرُ مُحِلِّي
الصَّيْدِ وَأَنْتُمْ حُرْمٌ إِنَّ اللَّهَ يَحْكُمُ مَا يُرِيدُ ﴾ [المائدة : ١] ، وقوله : ﴿ فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ
يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا
كَأَنَّمَا يَصْبَعُهُ فِي السَّمَاءِ ﴾ [الأنعام : ١٢٥] .

الشرح :

قال شيخ الإسلام : (وقوله : ...) ، هذا معطوف على ما سبق من
قوله : (وَقَدْ دَخَلَ فِي هَذِهِ الْجُمْلَةِ : مَا وَصَفَ اللَّهُ بِهِ نَفْسَهُ...) ، ثم ذكر
الآيات التي فيها إثبات الصفات لله ﷻ .

وهذه الآيات التي معنا في معرض الاستدلال على صفة المشيئة
والإرادة لله ﷻ ، وقد ساق شيخ الإسلام ﷻ قبل ذلك آيات فيها
إثبات صفات لله ﷻ متنوعة ، وشيخ الإسلام في سياقه لتلك الآيات
تارة يكون مرتباً لها لمعان ، وتارة تكون الصفة بعد الصفة هكذا اتفاقاً ،
فقد ذكر صفة المشيئة والإرادة بعد صفة السمع والبصر في قوله ﷻ :

﴿ إِنَّ اللَّهَ يَمِيزُ بَيْنَكُمْ بَيْنَهُ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا ﴾ [النساء : ٥٨] ، ومن المناسبة في
ذلك أنه ذكر السمع والبصر والإرادة والمشيئة ثم أعقبها بعد ذلك بالحجة

والرضا والحياة ونحو ذلك من الصفات ، وهذه الصفات يثبتها الأشاعرة والماتريدية ومن نحا نحوهم في ذلك ، وهي صفات يثبتونها بالعقل ، وهي ثابتة أيضاً . كما ذكر الأدلة على ذلك . بالسمع ، فهو يريد أن يقول : إن هذه الصفات التي أثبتتها أولئك المبتدعة على الأصل العقلي عندهم هي ثابتة بالأدلة المنقولة بما جاء في كتاب الله ﷻ من الآيات الكثيرة في ذلك ، وما ذكر إنما هو على جهة التمثيل ، وما ثبت أيضاً في ذلك من السنة ؛ كما سيأتي الاستدلال ببعض الأحاديث على الصفات .

وصفة الإرادة والمشئّة لله ﷻ الأدلة على إثباتها من الكتاب والسنة أكثر من أن تحصى ، بل من الواجب عند أهل الفطر السليمة أن الله ﷻ يفعل ما يشاء ويفعل ما يريد ؛ لأن ذلك من مقتضيات كونه ﷻ ربّاً ، فإن الربوبية مقتضية بأن يفعل في ملكه ما يريد ؛ لأنه لو فعل في ملكه ما لا يريد كوناً لكان منازعاً له في الربوبية .

ولهذا فإن صفة الإرادة والمشئّة هذه لم ينكرها إلا طوائف من الفلاسفة الضلال ، وهم لا ينكرونها مطلقاً وإنما ينكرون بعضها ، والمتكلمون على وجه العموم يثبتونها بالعقل ، ودليلها من العقل عندهم التخصيص ، والإرادة عندهم إرادة قديمة ، وتعلقها بما علم الله ﷻ أنه سيكون بالإرادة القديمة ، هذا التعلق بما سيحصل تعلقه بالقدرة المحدثة له يسمونه تخصيصاً ، ويسمون التخصيص الإرادة ، فإذا عندهم

أن الإرادة هي تخصيص المقدورات المعلومة أزلاً لله ﷻ بما خصصت به ، ويعنون بالتخصيص أنواعاً من التخصيص منها : أنها كانت في هذا الزمن دون غيره.

مثال ذلك : خلق الله الشيء المعين في هذا الوقت دون غيره ، لِمَ خُلِقَ في هذا دون غيره ؟ فإن تخصيص المخلوق أو الحادث بما حدث له في زمن دون غيره هو معنى الإرادة عندهم ، وهذا من جهة التعلق بالزمن ، كذلك من جهة الطول والقصر والضخامة والضآلة ، ومن جهة تكامل الصفات فيه وعدم تكاملها - يعني في المعين - كطول مدة بقائه وقلة مدة بقائه ، وانعدامه أو غير انعدامه ونحو ذلك ، كل هذه تُسمى عندهم تخصيصات ، وهذا التخصيص في الأشياء هو الدليل العقلي الذي نصبوه لإثبات صفة الإرادة.

ولا شك أن هذا الدليل من حيث هو استنتاج صحيح ، فإن التأمل في هذه الأشياء التي خلقها الله ﷻ على اختلافها لا شك ينتج أن تلك التخصيصات المختلفة إنما جاءت من جهة إرادة الله ﷻ لهذه الأشياء أن تكون على ما هي عليه ، وقد أثبت شيخ الإسلام رحمه الله هذا الدليل في

شرح العقيدة الأصفهانية^(١)، وأثبتته أيضاً في تائيته القدريّة حيث قال ﷺ:

وفي الكون تخصيص كثير يدل من له نوع عقلٍ أنه بإرادة^(٢) وهذا - ولو كان صحيحاً - لكن القاعدة أن الصفات إنما تثبت بالنصوص، فإذا جاء العقل مثبتاً لصفة فإنما هو تابع لما دل عليه النص، وهذا هو ما يعتمد به أهل السنة في الدلالات العقلية للصفات، يعني: في إثبات الصفات عن طريق الدليل العقلي، فإنهم قد يذكرونه وقد لا يذكرونه؛ وذلك لاستغنائهم بالوحيين، ولا يعني ذلك أن إثبات الصفات لا يكون بطريق عقلي، بل منها كثير يكون إثباته بطريق عقلي صحيح، ولكن لا يذكر أهل السنة الطرق العقلية؛ لأن الكتاب والسنة عندهم كافيان في إثبات الصفات؛ لأن الله ﷻ أعلم بنفسه، والعقل معرض للخطأ والزلل، وأما النص فهو الكامل من كل جهاته. إذا تبين ذلك فهذه الأدلة التي ذكرها فيها إثبات المشيئة لله ﷻ كقوله ﷻ: ﴿وَلَوْلَا إِذْ دَخَلْتَ جَنَّتَكَ قُلْتَ مَا شَاءَ اللَّهُ لَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ﴾ [الكهف: ٣٩]، وفيها إثبات المشيئة والإرادة في قوله ﷻ في الآية الثانية: ﴿وَلَوْ

(١) انظر: شرح العقيدة الأصفهانية (ص ٢٠ وما بعدها).

(٢) انظر: مجموع الفتاوى (٢٤٧/٨)، والعقود الدرية (ص ٤٠١).

شَاءَ اللَّهُ مَا أَفْتَتَلُوا وَلَكِنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ ﴿البقرة: ٢٥٣﴾. وفيها إثبات الإرادة الشرعية في قوله ﷺ: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَحْكُمُ مَا يُرِيدُ﴾ [المائدة: ١]، أو الإرادة الشرعية والكونية معاً، وكذلك الإرادة الكونية في قوله ﷺ: ﴿فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ﴾ [الأنعام: ١٢٥]. فهذه الآيات فيها إثبات صفة المشيئة وصفة الإرادة لله ﷻ وفيها إثبات غير هاتين الصفتين، ولكن مقصود شيخ الإسلام من الاستدلال بهذه الآيات صفة المشيئة وصفة الإرادة، والذي دلت عليه النصوص أن إرادة الله ﷻ للأشياء هذه تنقسم إلى (١):

- **إرادة كونية قدرية:** وهي متعلقة بمخلوقات الله من حيث إيجادها وإعدامها، ومن حيث تقلباتها وأحوالها.
- **وإرادة شرعية دينية:** وهذه متعلقة بالأمر.

(١) قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله في منهاج السنة النبوية (٣/١٥٦): «الوجه الثالث: طريقة أئمة الفقهاء، وأهل الحديث، وكثير من أهل النظر، وغيرهم، أن الإرادة في كتاب الله نوعان: إرادة تتعلق بالأمر، وإرادة تتعلق بالخلق، فالإرادة المتعلقة بالأمر أن يريد من العبد فعل ما أمره به، وأما إرادة الخلق فأن يريد ما يفعله هو، فإرادة الأمر هي المتضمنة للمحبة والرضا، وهي الإرادة الدينية، والثانية المتعلقة بالخلق هي المشيئة، وهي الإرادة الكونية القدرية» اهـ.

والله ﷻ له الخلق والأمر، ومشئئة الله ﷻ هي الإرادة الكونية، فإذا قلنا: شاء الله كذا يعني أراد كذا، وإذا قلنا: أراد الله كذا فهذا يحتمل أن يكون المراد من الكونيات، أو أن يكون المراد من الشرعيات وأما المشئئة فليس ثم دليل - لا في الكتاب ولا في السنة - على انقسامها إلى مشئئة كونية ودينية، وإنما الذي ينقسم الإرادة، فإذا صارت المشئئة بعض الإرادة، فالإرادة من أقسامها المشئئة، ومن أقسامها الإرادة الدينية الشرعية.

فإذا قوله ﷻ: ﴿وَلَوْلَا إِذْ دَخَلْتَ جَنَّتَكَ قُلْتَ مَا شَاءَ اللَّهُ لَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ إِنَّ ثَرْنَ أَنَا أَقَلُّ مِنْكَ مَا لَا وَوَلَدًا﴾ [الكهف: ١٣٩] هنا ﴿مَا شَاءَ اللَّهُ﴾ يعني: المشئئة التي هي الكونية القدريّة التي ليس لها قسيم بل هي قسم واحد، ومعنى قوله هنا: ﴿مَا شَاءَ اللَّهُ﴾ يعني: أن ذلك حاصل بمشيئة الله كما سيأتي تفسيره. إذا تبين ذلك فهذا التفصيل في الإرادة من أن الإرادة تنقسم إلى كونية قدرية وإلى دينية شرعية هذا ليس في الإرادة فحسب، فثم ألفاظ في الكتاب والسنة تنقسم إلى هذا التقسيم، وقد عدها العلماء في اثني عشر قسمًا - أعني المحققين منهم - كشيخ الإسلام وابن القيم ومن تبعهم على المنهج الصحيح - رحمهم الله جميعًا وأسبغ عليهم رضوانه - فثم

اثنا عشر لفظاً في الكتاب والسنة تنقسم إلى هذين القسمين من مثل :
الإِذْن، والجَعْل، والحُكْم، والأَمْر، ونحو ذلك^(١).

فإذا هنا ألفاظ ينبغي الانتباه إليها هل جاءت في الآية ويراد بها
المعنى الكوني الذي لا بد أن يحصل أو المعنى الشرعي الديني الذي
يُطلب من العبد تحصيله، فيُنظر مثلاً في لفظ الجعل الذي جاء في الآية
الأخيرة في قول الله ﷻ: ﴿فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ
وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصْبَعُهُ فِي السَّمَاءِ﴾
[الأنعام: ١٢٥] هذا الجعل كوني أم شرعي؟ الجواب: كوني؛ لأنه
قال: ﴿يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا﴾؛ لأن العبد لم يُطلب منه أن يفعل
ذلك. فإذا الصنف الكوني من هذه الألفاظ راجع إلى فعل الله ﷻ وليس
مطلوب من العبد أن يحصله، وأما الشرعي الديني فهو ما كان من فعل
الله ﷻ ويطلب من العبد أن يحصله، فمثلاً في الإرادة قال ﷻ: ﴿وَاللَّهُ
يُرِيدُ أَنْ يَتُوبَ عَلَيْكُمْ﴾ [النساء: ٢٧]، هذا في الإرادة الشرعية؛ لأنها
لو كانت الإرادة كونية كان تاب على الجميع الكافر والمسلم لكن الله
يريد أن يتوب عليكم شرعاً فكونوا مريدين للتوبة محصلين لها

(١) انظر: مجموع الفتاوى (٤١٢/٢)، (٢٤/١٠ - ٢٧)، (٢٦٥/١١)، وشفاء العليل
(ص ٢٨٠).

ولأسبابها. والجعل في قوله ﷺ: ﴿ جَعَلَ اللَّهُ الْكَعْبَةَ الْبَيْتَ الْحَرَامَ قِيَمًا ﴾ [المائدة: ٩٧]، هذه شرعية أم كونية؟ الجواب: هذه شرعية؛ لأن الكعبة قيام للناس، يعني: اجعلوا الكعبة قياماً للناس مكان أمن واطمئنان، والعباد قد فرطوا في ذلك وصارت الكعبة - يعني الحرم - في أزمان في التاريخ محل خوف، ومحل قتل، ومحل ظلم، نسأل الله العافية، ولو كان الجعل قدرياً لكانت الكعبة أمناً واطمئناناً رغم أنوف العالمين، لكن الله ﷻ قال: ﴿ جَعَلَ اللَّهُ الْكَعْبَةَ الْبَيْتَ الْحَرَامَ قِيَمًا ﴾ أي اجعلوها كذلك، وهكذا في ألفاظ كثيرة يأتي - إن شاء الله - تفصيلها في مواضعها بإذن الله.

في قول الله ﷻ: ﴿ وَلَوْلَا إِذْ دَخَلْتَ جَنَّتَكَ قُلْتَ مَا شَاءَ اللَّهُ لَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ ﴾، قوله: ﴿ قُلْتَ مَا شَاءَ اللَّهُ ﴾ (ما) هذه مبتدأ أو خبر، فإذا كانت مبتدأ يعني هي موصولة بمعنى الذي شاء الله، لكن أين خبره؟ ما شاء الله كان أو ما شاء الله حصل، أو أن تكون خبراً لمبتدأ محذوف تقديره: الأمر ما شاء الله، أي: الذي كان وحصل هو الذي شاء الله ﷻ، هذا المشار إليه (ما شاء الله)، أي: الذي شاء الله، فقوله: ﴿ وَلَوْلَا إِذْ دَخَلْتَ جَنَّتَكَ ﴾، يعني: هلا حين دخلت جنتك ﴿ قُلْتَ مَا شَاءَ اللَّهُ ﴾، ففيه نفي للمشيئة عن مالك الجنة، وعن الذي عمل فيها، وإحالة ذلك إلى

الله ﷻ؛ لأن ما شاء الله كان، وهذا فيه إثبات المشيئة العامة التي تتعلق بصغار الأمور وكبارها.

كذلك في قوله ﷻ: ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَفْتَتَلُوا﴾ [البقرة: ٢٥٣] هذا فيه أن الاقتتال وقع بالمشيئة، وفيه أيضاً أن مشيئة الله ﷻ وإرادته الكونية معللة، فلو شاء الله ﷻ ما اقتتل أولئك، ولكنه أراد قتالهم لحكمة يعلمها ﷻ، فمشيئة الله مرتبطة بحكمته ﷻ، وهو ﷻ يشاء الحكمة ويريد الحكمة، وهذه الحكمة هي الغايات المحمودة عند الله ﷻ للمراتب.

وقوله ﷻ هنا: ﴿وَلَكِنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ﴾ فيه إثبات صفة الإرادة كما مر، وفيه أيضاً إثبات أن الذي أراده الله ﷻ يفعل، وهذه صفة كمال له ﷻ؛ لأن كل المخلوقات ليس كل شيء تريده تفعله بل قد تريد أشياء ولا تستطيع فعلها لتخلف القدرة، فإن المقدور المعين الذي سيحدث، أو الذي يراد أن يحدث يكون بإرادة جازمة وبقدرة تامة، فإذا حصلت الإرادة الجازمة لتحقيقه، وحصلت القدرة على إيقاعه حصل هذا الشيء وكان، وهذا يتخلف في المخلوق كثيراً، فالمخلوقات فيها من جهة الإرادة صفة النقص، وهي أنها تريد أشياء ولكن لا تحصل المرادات، والذي يتفرد بأنه يفعل ما يريد، وهو فعال لما يريد، وما شاءه كان وما لم يشأه لم يكن، هو الواحد القهار ﷻ وهذا من مقتضيات

كونه هو المالك الأحد الفرد الصمد الذي له الملكوت، العظيم ﷻ وتقدس وتعظم ﷻ.

وقوله ﷻ بعد ذلك في آية المائدة: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَحْكُمُ مَا يُرِيدُ﴾ [المائدة: ١]، هذه الآية فيها الحكم الشرعي والحكم الكوني، يعني: في كونه أو في دينه، فهل ثم دليل عليه؟ الجواب: قد يكون في الدين مثل الحكم بين المتخاصمين، ﴿أَمَرَ الْأَتَّابُونَ إِلَّا إِيَّاهُ﴾ [يوسف: ٤٠]، هذا دليل على أنه شرعي، أو يكون الحكم كونياً قدرياً؛ كما في قوله: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ فِي مَا هُمْ فِيهِ يَخْتَلِفُونَ﴾ [الزمر: ٣]؛ لأن هذا ليس مطلوباً من العبد، بل هو حاصل من الله ﷻ، والآيات كثيرة فيها بيان أن الحكم كوني قدري، ويكون كذلك شرعياً دينياً.

قوله: ﴿أُحِلَّتْ لَكُم بَهِيمَةُ الْأَنْعَامِ إِلَّا مَا يُتْلَى عَلَيْكُمْ﴾ [المائدة: ١]، هذه الآية فيها أن بهيمة الأنعام الأصل فيها أنها حلال أحلها الله ﷻ، ولفظ: ﴿أُحِلَّتْ لَكُم بَهِيمَةُ الْأَنْعَامِ﴾ لا يقتضي أنه كان قبلها تحريم، فبهيمة الأنعام حلال ولم يُحرّمها الله ﷻ، بل جعلها الله ﷻ حلالاً، وليس معناه أنه سبق ذلك تحريم لها.

قوله: ﴿إِلَّا مَا يُتْلَى عَلَيْكُمْ﴾ يعني: ما يتلى عليكم مما سيأتي من المُنْحَنَقَةِ، وَالْمَوْقُودَةِ، وَالْمُتَرَدِّدَةِ، وَالنَّطِيحَةِ ... إلى آخره، هذه كلها من أنواع ما لم يحل، ثم قال: ﴿غَيْرِ مُجْلِي الصَّيْدِ وَأَنْتُمْ حُرْمٌ﴾، والمقصود

بقوله: ﴿وَأَنْتُمْ حُرْمٌ﴾ يعني: قد دخلتم في الإحرام إما بحج أو بعمره، فالمرء إذا وصل الميقات وأحرم بحج أو بعمره فإنه يحرم عليه الصيد؛ كما قال ﷺ هنا: ﴿غَيْرُ مُحِلِّ الصَّيْدِ وَأَنْتُمْ حُرْمٌ﴾ فيحرم عليه أن يصيد، أو أن يعين على صيده، أو حتى يشير إلى الصيد بلسانه أو بيده أو نحو ذلك، فالاصطياد لا يُباح للمحرم.

قال ﷺ بعد هذه الأحكام: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَحْكُمُ مَا يُرِيدُ﴾ يعني في شرعه، و(ما يريد) هنا يعني: ما يريده شرعاً، ويدخل في ذلك أيضاً ما يريده كوناً، فإذا قوله: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَحْكُمُ مَا يُرِيدُ﴾ في هذه الآية المراد به الحكم الشرعي والإرادة الدينية الشرعية، ويدخل في العموم ﴿إِنَّ اللَّهَ يَحْكُمُ مَا يُرِيدُ﴾ الإرادة والحكم الكوني القدري.

هنا في قوله ﴿إِنَّ اللَّهَ﴾ المتقرر عند علماء الأصول وكذلك عند علماء العربية وعند علماء التفسير أيضاً، أن كلمة (إِنَّ) بعد الأمر والنهي والخبر تفيد تعليل ما سبق، والتعليل قد يكون لكل الجملة، وقد يكون لأصلها، وقد يكون لبعضها، فهنا قوله: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَحْكُمُ مَا يُرِيدُ﴾ هذا تعليل للإحلال ﴿أُحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةُ الْأَنْعَامِ﴾ تحليلاً وتعليلاً لعدم إحلال بعض بهيمة الأنعام في قوله: ﴿إِلَّا مَا يَتَنَبَّأُ عَلَيْكُمْ﴾؛ وذلك أن المشركين قالوا: هذه التي ماتت حتف أنفها إنما أماتها وقتلها الله، وتلك التي ذكيت فإنما أماتها المخلوق، وما أماته الله ﷻ أولى بالحل مما أماته

المخلوق^(١). وهذا - لا شك - أنه مغالطة، فالله ﷻ قال هنا: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَحْكُمُ مَا يُرِيدُ﴾.

وقوله: ﴿فَمَنْ يُرِدُ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ﴾ [الأنعام: ١٢٥] هذه الإرادة كونية، ﴿فَمَنْ يُرِدُ اللَّهُ﴾ إرادة كونية أن يهديه، أما الإرادة الشرعية، فالله ﷻ يريد أن يهدي الناس، وأن يحصل منهم الإسلام؛ لأنه أمرهم بذلك، ﴿فَمَنْ يُرِدُ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ﴾ - كونًا - ﴿يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ﴾، ﴿وَمَنْ يُرِدْ﴾ - كونًا - ﴿أَنْ يُضِلَّهُ﴾.

إذا تبين ذلك فالإرادة - عند أهل السنة والجماعة أو المشيئة صفة قائمة بالله ﷻ من صفاته الذاتية، يعني أنه ﷻ لم يزل مريدًا، ولم يزل شائئًا، فإنه ﷻ لم تنفك عنه صفة المشيئة والإرادة، وهي مع ذلك متعلقة - من جهة الأفراد - بكل فرد حصل في ملكوت الله، فهي من حيث النوع قديمةٌ ومن حيث الأفراد متجددة، فكل شيء يحدث في ملكوت الله ﷻ هو بإرادته الكونية وبمشيئته، وهذه الصفة قائمة بالله ﷻ ومتعلقة بالذي حدث حال حدوثه، فالله ﷻ لم يزل مريدًا، وهذا من أوائل اعتقاد أهل السنة والجماعة في ذلك، أما غير أهل السنة والجماعة؛ كالأشاعرة والماتريدية فإنهم يقولون: إن الإرادة والمشيئة

(١) انظر: تفسير الطبري (١٧/٨).

قديمة. فما معنى كونها قديمة؟ عندهم أن الإرادة هي التوجه بتخصيص بعض المخلوقات بما خُصصت به زماناً أو مكاناً أو صفات، هذا التخصيص أو هذا التوجه للتخصيص قديم من جهة الإرادة، أي: إرادته قديمة، والإرادة عندهم لها جهتان:

الأولى: جهة يسمونها صلوحية، يعني: راجعة إلى ما يصلح وما لا يصلح، فيقولون: من جهة الصلوحية، تابعة للعلم.

الثانية: جهة يسمونها التنجزية، يقولون: من جهة التنجز، تابعة للقدرة.

وهم بذلك يريدون مخالفة أهل الاعتزال؛ لأن المعتزلة - سيأتي إن شاء الله كلامهم في ذلك - يخالفون في هذا، فيثبتون صفة الإرادة ويجعلونها راجعة إلى العلم من جهة القدم، وأما الذي حدث إذا حدث فإنهم يجعلون الإرادة حادثة في ذلك الوقت، وليس عندهم الإرادة التي هي صفة قديمة - كما عند الأشاعرة - وإذا أثبتوها فإنهم يرجعونها إلى العلم، فالأشاعرة عندهم هذا التفصيل، وكلا الأمرين عندهم قديم ليس بمتجدد الآحاد، مثل: صفة الكلام، فهي عندهم صفة قديمة، وليس عندهم كلام يحدث، ويقولون: إن الله ﷻ تكلم بالقرآن في الأزل، أي: أن الله ﷻ تكلم بما شاء ثم انتهى من الكلام، وكذلك في الإرادة يقولون: إن الله ﷻ أراد ما شاء في الأزل ولا تتعلق الإرادة بالأشياء تجديداً.

هل معنى ذلك أنه لا يريد هذه الأشياء؟ يقولون: يريدونها ولكن

الإرادة هنا جهتها تنجزية، يعني: تنجز وإنفاذ للإرادة القديمة.

أهل السنة والجماعة يخالفون في هذا، ويقولون: إن إرادة الله ﷻ

متجددة، فما من شيء يحدث في ملكوت الله إلا وقد شاءه الله ﷻ حال

كونه؛ كما أنه ﷻ شاء في الأزل، فمشيئته في الأزل بمعنى إرادة إحداثه

في الوقت الذي جعل الله ﷻ ذلك الشيء يحدث فيه، وإرادته للأشياء

ﷻ القديمة ليست إرادة ومشية تنفيذية في وقتها.

فلهذا نقول: الإرادة من حيث هي صفة قديمة، لكن من حيث

تعلقها بالمعين هذا؛ متجددة، فلا نقول: إن الله ﷻ شاء أن يخلق فلاناً -

مثلاً - منذ القدم في الأزل في ذلك الحين، ولكن لم يخلق إلا بعد كذا

وكذا من الزمن، نقول: هو ﷻ شاء أن يخلقه إذا جاء وقت خلقه، فإذا

شاء الله أن يخلقه خلقه، وأما الصفة القديمة صفة الإرادة فهي متعلقة به

ﷻ، يعني: هو ﷻ يريد لم يزل مريداً، وتعلق الإرادة به ﷻ بتجدد

تعلق الحوادث، ولهذا نقول: إن إرادة الله ﷻ ومشيته المعينة للشيء

المعين هذه هي التي تعنى بتجديد الأفراد، أما من حيث هي صفة، فإن

الله ﷻ لم يزل متصفاً بتلك الصفة، وسبب هذا الخلاف بينهم أن أهل

السنة والجماعة يقولون: بأن الله ﷻ لم يزل حياً فعالاً لما يريد، فلا

ينفون عن الله ﷻ الإحداث والخلق فيما شاء ﷻ من الزمان، بخلاف

المبتدعة من الأشاعرة والماتريدية والمتكلمة فإنهم يقولون: إن الله ﷻ

متصف بالصفات لكنه لم تظهر آثار تلك الصفات إلا في وقت معين ،
نعم متصف بالخلق لكنه لم يخلق زماناً طويلاً ثم بعد ذلك خلق ،
متصف بالعلم ولا معلوم ، متصف بالقدرة ولم تظهر آثار القدرة إلا
بعد أن وجد مقدور ... وهكذا.

فإذاً عند أهل السنة والجماعة إرادة الله ﷻ أزلية ، فهو ﷻ لم يزل
مريدًا ، والله ﷻ هو الأول وصفاته كذلك لم يزل متصفًا بتلك
الصفات ، ومقتضى ذلك أن يكون لتلك الصفات آثار في ملكوته .

وهذا بحث قد فصلنا الكلام فيه ؛ لأن هناك في هذا الزمن من يشير
هذه القضية على شيخ الإسلام رحمه الله ويجعل من مستنداته بحث
الإرادة ، وهل هي قديمة أم جديدة؟

والأقوال في صفة الإرادة أربعة من حيث مذاهب الناس فيها :

الأول : قول نفاة الإرادة وهم الفلاسفة : فإنهم يقولون : إن
حدوث المحدثات هذا لم يكن عن إرادة ؛ لأنه كالمعلول للعللة ، يعني :
أنه لا بد أن يحدث ، وما دام أن الله ﷻ موجود فلا بد أن يكون مباشرة
محدثات ؛ لأن الله ﷻ مُحْدِث فلا بد أن يكون ثم مُحْدَثَات ؛ ولهذا
قالوا بأن العالم قديم والله قديم . لماذا؟

الجواب : لأن عندهم تلازم فوري ، فإن عندهم المحدثات بالنسبة
للمحدث كالمعلول بالنسبة للعللة ، يعني : مثل النور مع الشمس ، إن
وُجِدَت الشمس وُجِدَ النور ، فالنور نتيجة حتمية للشمس ، ومثل

وقوف الرجل في الشمس ، فإذا وقف في الشمس فلا بد من ظهور ظل له ، فهذا الظل بالنسبة للشخص هو المعلول بالنسبة للعللة ، يعني : حتمي ، ولا يكون متعلقاً بإرادته أن يظهر له مرة ظل أو لا يظهر ظل . وهذا هو قول نفاة الإرادة أصلاً في حدوث العالم .

الثاني : قول المعتزلة ، فهم يقولون بإثبات الإرادة لكنها إرادة حادثة لا في محل ، يعني : لم تقم بالله ﷻ ، فالإرادة عندهم متجددة ، ولا يجوز أن تقوم المتجددات بالله ﷻ ، بل الذي يقوم بالله ﷻ الثابتات ، وهي الصفات الثلاث التي يثبتونها : القدرة والحياة وغيرهما ؛ لأنهم فروا من قيام الحوادث به .

الثالث : قول الأشاعرة ، وقد مر معنا مفصلاً ، وأن الإرادة إرادة قديمة ، وتعلق المرادات بها قديم ، وإحداثها يكون بالتنجيز لتعلقها بالقدرة .

الرابع : قول أهل السنة والجماعة ، وقد سبق بيانه مفصلاً .

وهذه الأقوال من حيث الإرادة عامة ، وأما انقسام الإرادة إلى شرعية دينية وكونية قدرية ، فهذه يثبتها أهل السنة والجماعة ، وكذلك أثبتها الأشاعرة والماتريدية ؛ كما في كتاب «المسيرة» ^(١) ،

(١) كتاب «المسيرة في العقائد المنجية في الآخرة» للشيخ كمال الدين محمد بن عبد الواحد بن عبد الحميد بن مسعود السيواسي ثم الإسكندري ، المعروف بابن الهمام ، ولد سنة تسعين

وكتاب «المسامرة في شرح المسامرة»^(١) في حواشيه أثبتوا أن الإرادة تنقسم.

ويشيع عند بعض الناس أن الأشاعرة والماتريدية ينفون انقسام الإرادة إلى كونية قدرية وشرعية دينية، وهذا ليس بصحيح، فهم يثبتون ذلك ويدللون عليه، أما الذي ينفي هذا التقسيم فهم القدرية الجبرية مثل الجهمية وغلاة الصوفية، أو القدرية النفاة الذين ينفون القدر، مثل: المعتزلة، أما الأشاعرة فهم جبرية متوسطة، لكنهم لم يقولوا هنا بعدم الانقسام.

هذا من أنواع الخلاف في هذه المسألة.

وهناك أمر آخر حصل فيه الخلاف أيضاً، وهو: هل الإرادة والمشية ملتزمة بصفة المحبة والرضا؟ فعند من نفى الإرادة الشرعية قال: كل ما شاء الله ﷻ فهو مراد له محبوب؛ لأنه لا يحدث في ملكه شيء لا

=

وسبعمائة، وتوفي سنة إحدى وستين وثمانمائة، انظر: الضوء اللامع (١٢٧/٨)، والبدر الطالع (٢٠١/٢)، وشذرات الذهب (٢٩٨/٧، ٢٩٩)، وكشف الظنون (١٦٦٦/٢).

(١) كتاب «المسامرة في شرح المسامرة» للشيخ كمال الدين أبي المعالي محمد بن الأمير ناصر الدين محمد بن أبي بكر بن علي بن أبي شريف المقدسي، ولد سنة اثنين وعشرين وثمانمائة، وتوفي سنة خمس وتسعمائة، انظر: الأنس الجليل (٣٧٧/٢ - ٣٨٢)، وشذرات الذهب (٢٩/٨، ٣٠)، وكشف الظنون (١٦٦٦/٢).

يحبّه، وبالتالي قالوا: إن كفر الكافر وعصيان العاصي هذه وقعت والله ﷻ لا يحبّها، فإذا الله ﷻ لم يردّها ولم يشأّها. فدخلوا في أن أفعال العبد منقسمة إلى أفعال أرادها الله وشأّها، وأفعال لم يردّها الله ﷻ ولم يشأّها، ما الذي شاءه وأراده؟ هو طاعة المطيع وإيمان المؤمن، وما الذي لم يردّه ولم يشأه ﷻ؟ هو عصيان العاصي وكفر الكافر، وهذا على قول الذين ينفون التقسيم أو لا يقولون به.

وأما عند الذين يرون انقسام الإرادة إلى: إرادة دينية شرعية وإرادة كونية قدرية، فإن هذا التلازم عندهم ليس وارداً؛ لأن الإرادة عندهم إذا كانت كونية فإنها قد تقع بما يحبّه الله ﷻ ويرضاه وقد تقع بما لا يحبّه الله ﷻ ولا يرضاه، فإن الكفر كوناً حصل في ملك الله ﷻ بمشيئة الله وهو ﷻ لا يرضاه، والإيمان حصل في ملك الله وملكوته، وهو ﷻ يرضاه، والإيمان أمر به، والكفر نهى عنه.

فإذاً يجتمع في المؤمن الطائع الإرادة الكونية القدرية والإرادة الشرعية الدينية، وأما الكافر أو العاصي فيكون في حقه الإرادة الكونية القدرية، يكون غير ممثل للإرادة الشرعية، فمثلاً في قوله ﷻ هنا:

﴿وَلَكِنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ﴾ [البقرة: ٢٥٣]، يعني: كوناً، وقوله في الآية

التي بعدها: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَحْكُمُ مَا يُرِيدُ﴾ [المائدة: ١] يشمل الحكم الشرعي؛ كما

جاء في الآية ﴿أُحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةُ الْأَنْعَامِ﴾ [المائدة: ١] هذا حكم شرعي،

فهو ﷻ ﴿يُحْكُمُ مَا يُرِيدُ﴾ في كونه ، ويحكم ما يريد في شرعه ودينه ، كذلك قول الله ﷻ : ﴿فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ﴾ [الأنعام: ١٢٥] هذه في الإرادة الكونية ، وقوله ﷻ : ﴿وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا﴾ [الأنعام: ١٢٥] هذه أيضاً في الإرادة الكونية.

إذا تبين ذلك فإن إرادة الله ﷻ لها جهتان :

الأولى : جهة في فعله ﷻ ؛ كما قال ﷻ : ﴿وَلَكِنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ﴾ [البقرة: ٢٥٣] ، فالله ﷻ ما أراد فعله ، لا معقب لحكمه ، ولا راد لقضائه ولا لمشيئته ﷻ .

والثانية : جهة في فعل العبد ، فهو من حيث الإرادة مراد للعبد وهو مراد لله ﷻ ، فإن العبد يريد فعلاً يفعل من الطاعة أو من المعصية وهو مختار ، فإذا توجهت إرادة العبد لهذا الفعل وفعله فإن الله ﷻ ما مكنه من فعله إلا بعد أن شاء ذلك ؛ وذلك لأنه لا يحدث في ملكوت الله إلا ما يريد ﷻ وما يشاؤه ، وأذن الله ﷻ كوناً بحصول الأشياء التي يريد العبد مما لا يرضى الله ﷻ ابتلاءً للعباد وحكمة ؛ لأن حقيقة الابتلاء لا تحصل إلا بذلك .

فإذاً من جهة إرادة العبد فإن العبد يريد ، له مشيئة وله إرادة ، وإذا أراد الشيء فإنه لا يكون إلا إذا أراد الله ﷻ كوناً ، وهذا يلاحظه المرء

في نفسه ، فإنك تجد - مثلاً - أن الصالح من عباد الله يتوجه إلى شيء من الفعل ويريده ثم يُصرف عنه بشيء لا يدري ما سببه ، يُصرف عنه بأنواع من الصوارف ، وهذا لأن الله ﷻ لم يُرد أن يحدث ذلك لعبده المعين ، والعبد تارة يكون عنده القدرة التامة على تحصيل هذا الشيء وعلى فعله ، وأراده وكانت الإرادة جازمة ، لكنه صرف عنه ذلك الشيء ولم يُترك ونفسه ، بل منحه الله عونًا خاصًا صرفه عن ذلك السوء الذي أراد أن يفعله ، كذلك ما يريد العبد أن يفعله من الطاعات وعنده القدرة عليه فإنه يلحظ من نفسه أنه لا يستطيع أن يحدث الفعل المعين بمجرد إرادته وقدرته ، وإنما يلحظ في نفسه إعانة خاصة أتته منعت مضادات الإرادة ومضادات القدرة.

مثلاً : العبد أراد أن يأتي للصلاة في المسجد ، وعنده هذه الإرادة وعنده القدرة على المشي في ذلك ، قد تصده شواغل كثيرة ؛ كأن يتسلط عليه الشيطان ، أو تسلط عليه فتنة في نفسه أو في بصره ، أو يثبط عن ذلك ، فالمطيع الذي وُفق صُرفت عنه أنواع المعيقات ، وهذه من إرادة الله ؛ لأن الله ﷻ أراد منه أن يصلي ، ولو لم تُصرف عنه هذه ربما قعد عن ذلك ، فلو كانت عنده هذه الإرادة ثم أتته الشواغل فإن الله ﷻ كونه لم يرد منه أن يصلي في المسجد ؛ ولذلك لم يقع منه الصلاة في المسجد.

فالحالة الأولى: الإعانة الخاصة على تحقيق إرادته المقترنة بالقدرة،

وهذا يسمى التوفيق.

والحالة الثانية: وهي سلبه الإعانة الخاصة التي تصرف عنه

المضادات لما يريده من الخير، وهذا يسمى الخذلان.

وهذا وجه تعلق التوفيق والخذلان بإرادة الله ﷻ وقدرته وإرادة

العبد وقدرته.

إذًا يتضح لنا مما سبق أن هذا البحث واضح - بحمد الله - ألا وهو

صفة المشيئة والإرادة لله ﷻ على مذهب أهل السنة والجماعة أتباع

السلف الصالح، وقولهم فيها واضح سهل ميسور لا يكاد أحد لا يفهمه

من عنده نوع عقل، مثلما قال شيخ الإسلام تائيته^(١):

وفي الكون تخصيص كثير يدل من له نوع عقل أنه بإرادة

فمن لديه بعض العقل يفهم أن المشيئة متعلقة بكل شيء،

والإرادة منها شرعي ديني ومنها قدري كوني، وهذا مذهب أهل السنة

والجماعة.

أما أقوال المخالفين ففيها تعقيد لا يكاد يفهمه كل أحد، فلا بد

فيها من فهم خاص وتعليم خاص، فهي لا تناسب الفطر، ولا تناسب

العوام، وإنما تحتاج إلى تعليم تلو تعليم حتى تفهم، وهذا من الدلائل

على عدم مناسبتها لهذه الشريعة ؛ لأن هذه الشريعة أمية ؛ كما قال النبي ﷺ «إِنَّا أُمَّةٌ أُمِّيَّةٌ...»^(١)، قال الشاطبي في الموافقات : «الشريعة أمية»^(٢)، يعني : أنها تناسب الأمة جميعاً بجميع صفات أهلها من ذكاء وبلادة، ومن غني وفقير، ومن عالٍ ونازل ... إلى آخر هذه الأصناف.

وبعد أن عرفنا أدلة إثبات المشيئة والإرادة لله ﷻ، والفرق بين الإرادة الكونية والقدرية، فإن هذا التفريق مهم في باب القدر ؛ لأن كثيراً من فِرَق الضلال ضلت بسبب عدم التفريق بين الإرادة الكونية القدرية والإرادة الشرعية الدينية، وقد ساق ابن القيم رحمه الله هذا التفريق في التونية فقال^(٣) :

هَذَا الْيَقِينُ يُزِيلُ لَبْسًا طَالَمَا هَلَكَتْ عَلَيْهِ النَّاسُ كُلُّ زَمَانٍ
يعني : أن هذا التفريق إذا لم يحصله الناظر في أمر القدر ؛ فإنه يضل في هذا الباب.

(١) أخرجه البخاري (١٩١٣)، ومسلم (١٠٨٠) من حديث ابن عمر رضي الله عنهما.

(٢) انظر : الموافقات (٥٢/١)، (٧٩/٢).

(٣) انظر : التونية بشرح ابن عيسى (٢١٨/٢، ٢١٩).

الشرح :

لهذا ساق شيخ الإسلام رحمته الله الأدلة التي فيها إثبات صفة المحبة لله رحمته ، وصفة المحبة لله رحمته من جملة الصفات التي يتصف الله رحمته بها ، ومحبته رحمته لمن شاء من عباده هذه موافقة لأمره ونهيه ، فإنه رحمته يحب التوابين ، ويحب المتطهرين ، ويحب المقسطين ، ويحب

المتقين ، ويحب المحسنين ، ويحب المؤمنين ، وهؤلاء هم الذين امتثلوا أمره واجتنبوا نهيه ، فالمشركون ليس لهم من محبة الله ﷻ نصيب ، والمؤمن الذي يخلط عملاً صالحاً وآخر سيئاً ، هذا فيه خصلتان :

الأولى : خصلة تقتضي محبة الله ﷻ له ، وتلك الخصلة هي الإيمان الذي معه .

الثانية : خصلة تقتضي عدم محبة الله ﷻ له ، وتقتضي بغضه له ، وهذا لأجل ما معه من شعب الكفر وشعب المعصية .

لهذا يجتمع في المعين - يعني المؤمن - محبة من جهة وبغض من جهة أخرى .

لهذا يقول أهل السنة والجماعة : إن محبة الله ﷻ تتفاضل ، فيحب بعض الناس أعظم من محبته للبعض الآخر ، فمحبة الله ﷻ لإبراهيم عليه السلام ، بل وللنبي محمد ﷺ أعظم من محبته لسائر خلقه ؛ ولذلك جعل الله ﷻ إبراهيم عليه السلام خليلاً ، وكذلك جعل محمداً ﷺ خليلاً ، والخللة أعلى المحبة .

المقصود من هذا أن المحبة صفة قائمة بالله ﷻ ، وهو ﷻ يحب من امتثل أمره الشرعي وإرادته الشرعية ، أما من كان منساقاً مع إرادته الكونية ولم يمثل للمراد الشرعي ، فإن هذا ليس محبوباً لله ﷻ ، فكل شيء في ملكوت الله منساق لمراد الله ﷻ الكوني ، وما يقع في ملكوت

الله من الكفر والظلم والمعصية ونحو ذلك ، هذا مُبْغَضٌ لله ﷻ ومُحْقَقٌ من الله ﷻ فالحبة صفة قائمة به.

وفي النصوص جاءت صفة المحبة مع صفات أخر فيها معنى المحبة ، فالحبة نوع فيه عدد من الصفات ، مثلاً : الخلّة نوع من المحبة وهي أعلى أنواع المحبة ، والمودة نوع من المحبة ، وهذان الوصفان جاءا في الكتاب والسنة ، فإن الله ﷻ اتخذ إبراهيم خليلاً ، والله ﷻ يحب كما جاء في النصوص ، وكذلك له صفة المودة ﷻ ، فهو يود المؤمنين ، ويود المحسنين ، ونحو ذلك .

إذا تبين ذلك فمعتقد أهل السنة والجماعة أن إثبات صفة المحبة لا يعني إثبات جميع مراتبها ، فإن المحبة مراتبها كثيرة ، فمن مراتبها وأنواعها ما جاء إثباته في النصوص ، ومن مراتبها وأنواعها ما لم يأت إثباته في النصوص .

فالخلّة جاء إثباتها ، وكذلك المحبة والمودة أثبتت ، لكن العشق - مثلاً - والتّيم ، والهوى ، والصبابة ، والعلاقة ، ونحو ذلك من مراتب المحبة ، هذه لم تثبت لله ﷻ ^(١) ، ولا يوصف الله ﷻ بها . فإذا مدار هذا

(١) انظر مراتب المحبة العشر في شرح الطحاوية (١٧٥ ، ١٧٦) ، وروضة المحبين (ص ١٦) ، ومدارج السالكين (٢٧/٣ - ٣٣) .

الباب - باب صفة المحبة لله ﷻ على النص^(١)، ولا يقاس شيء من مراتب المحبة على ما ذكر، وهذا كما أنه من جهة الله ﷻ فهو أيضا من جهة العبد، فالله ﷻ وصف عباده بأنهم يحبونه، وأن من عباد الله من جعل الله ﷻ خليلاً له؛ كما قال النبي ﷺ: «لَوْ كُنْتُ مُتَّخِذًا خَلِيلًا لَاتَّخَذْتُ أَبَا بَكْرٍ خَلِيلًا وَلَكِنَّهُ أَخِي وَصَاحِبِي وَقَدْ اتَّخَذَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ صَاحِبَكُمْ خَلِيلًا»^(٢) يعني نفسه ﷺ.

فإذا الجهتان جهة محبة الله للعبد وجهة محبة العبد لله يوقف فيها على الوارد، هذه هي طريقة أهل السنة، وأما من خالف فمنهم من يقول بالقياس، فيثبت في حق العبد كل أنواع المحبة ويتوجه بها العبد إلى الله، فيقال: فلان عشيق الإله، وقد عشق الله ﷻ، أو تميم بربه، أو فلان هوى ربه يعني أحبه. المقصود أن هذه المراتب لم تُذكر في النصوص، فالمتصوفة وبعض المبتدعة من غيرهم يشتونها ويجيزونها في

(١) قال شيخ الإسلام ابن تيمية ﷺ في النبوات (ص ١٠١): «فالألفاظ المجملة التي قد يفهم منها معنى فاسد إذا لم ترد في كلام الشارع لم تكن محتاجين إلى إطلاقها؛ كلفظ العشيق، وإن أريد به المحبة التامة ...» ا. هـ. وانظر: مجموع الفتاوى (١٠/١٣٠ - ١٣٢).

(٢) أخرجه البخاري (٤٦٧، ٣٦٥٦) من حديث ابن عباس ؓ، وليس فيه «وَقَدْ اتَّخَذَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ صَاحِبَكُمْ خَلِيلًا»، وأخرجه بهذا اللفظ مسلم (٢٣٨٣) من حديث ابن مسعود ؓ، وجاء من حديث أبي سعيد، وأبي هريرة، وابن الزبير، ؓ أجمعين.

حق العبد، قياساً على ما ورد، وهي صفة من صفات الله ﷻ، والله ﷻ جعل في قلوب عباده محبة له، لكن لا يوصف الله ﷻ إلا بما ورد، فلا يُقال: إن الله ﷻ عشق محمداً. على أساس أن النبي ﷺ اتخذ الله خليلاً، لكنهم يقولون: الخلّة أعظم، وفي إثبات الأعظم إثبات الأدنى. وهذا باطل؛ لأن - كما قرره الأئمة - العشق مثلاً فيه اعتداء من العاشق للمعشوق، وهذا لا شك أنه ينزه عنه الله ﷻ وكذلك ينزه عنه أوليائه؛ لأن من مراتب المحبة ما فيه اعتداء، ومنه ما فيه إهمال مثل العلاقة.

كما قال الأعشى: ^(١)

عَلَّقْتُهَا عَرْضًا وَعَلَّقْتُ رَجُلًا غَيْرِي وَعَلَّقَ أُخْرَى غَيْرَهَا الرَّجُلُ
وَعَلَّقْتُهُ فِتَاءً مَا يُحَاوِلُهَا مِنْ أَهْلِهَا مِثْتُ يَهْدِي بِهَا وَهْلُ

فإثبات صفة المحبة لله ﷻ كباقي الصفات مداره النصوص، والناس في هذه الصفة على أصناف: فأول بدعة جاءت في الصفات هي إنكار صفة المحبة، وذلك أن الجعد بن درهم ^(٢) أنكر أن الله ﷻ يتخذ من الخلق محبوبين وأخلاء، وكان يقول: إن الله لم يتخذ إبراهيم خليلاً ولم

(١) انظر: الأغاني (١٧٧/٩)، والبيان والتبيين (ص ١٥٩، ٣٠٨)، وجمهرة خطب

العرب (٣٩٨/٢). وقد سبقت ترجمة الأعشى (ص ٦٤).

(٢) راجع ترجمته (ص ١٥٢).

يكلم موسى تكليماً. كما رواه البخاري في «خلق أفعال العباد»^(١)، فضحى به خالد القسري الأمير^(٢)، وكان ذلك في يوم الأضحى^(٣)، وقال ابن القيم رحمه الله في نونيته^(٤):

وَلَا جِلْدَ ذَا ضَحَى بِجَعْدِ خَالِدُ الْ قَسْرِي يَوْمَ ذَبَائِحِ الْقُرَبَانِ
إِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ لَيْسَ خَلِيلُهُ كَلَا وَلَا مُوسَى الْكَلِيمَ الدَّانِي
شَكَرَ الضَّحِيَّةَ كُلُّ صَاحِبِ سُنَّةٍ لِلَّهِ دُرُكٌ مِنْ أَخِي قُرَبَانِ

ثم أخذ هذه المقالة عنه في نفي الصفات - وخاصة صفة المحبة، وأن الله تعالى لا يُحِب ولا يُحَب - الجهم بن صفوان الترمذي^(٥)، وأيضاً كان

(١) أخرجه البخاري في «خلق أفعال العباد» (ص ٢٩)، والدارمي في «الرد على الجهمية» (ص ٢١)، والذهبي في «العلو» (ص ١٣١)، والبيهقي في «السنن الكبرى» (٢٠٥/١٠).
(٢) هو خالد بن عبد الله بن يزيد بن أسد البجلي القشيري، أمير مكة للوليد وسليمان، وأمير العراقيين لهشام بن عبد الملك، وهو من أهل دمشق، قال الذهبي عنه: «كان جواداً ممدحاً معظمًا عالي الرتبة من نبلاء الرجال، لكنه فيه نصب معروف»، توفي سنة ست وعشرين ومائة وله ستون عامًا. انظر: تاريخ دمشق (١٣٥/١٦)، ووفيات الأعيان (٢٢٦/٢)، والوافي بالوفيات (١٥٥/١٣)، والعبر (١٦٢)، وسير أعلام النبلاء (٤٢٦/٥).
(٣) انظر: تاريخ دمشق (٢٥٥/٥٢)، والوافي بالوفيات (٦٧/١١)، وسير أعلام النبلاء (٤٣٢/٥)، والبداية والنهاية (٣٥٠/٩)، وشذرات الذهب (١٦٩/١).

(٤) انظر: النونية بشرح ابن عيسى (٥٠/١).

(٥) سبق التعريف به، راجع (ص ٣١).

مصيره مصير شيخه في ذلك، وضحي به أمير خراسان سلم بن أحوز^(١) جزاه الله ﷻ عن ذلك خير الجزاء، وقتله مرتدًا؛ لأنه نفى صفات الله ﷻ.

ثم ورث هذه الأقوال طوائف: منهم من ورث كل مقالة جهم، ومنهم من ورث بعضها، وكان ممن حظي ببعضها المعتزلة، وكان ممن أخذ أصولهم أيضًا الأشاعرة، وهكذا ما بين مُقلٍ ومُستكثر، وقد أجمع المسلمون على أن الرجلين قُتلا لخروجهما من الدين.

وهل خروجهما من الدين مكفر أو غير مكفر؟

الجواب: عند أهل السنة أن الجعد بن درهم، والجهم بن صفوان، كافران؛ لأنهما أنكرا صفات الله ﷻ الثابتة في النصوص.

هذا مذهب من ينكر محبة الله ﷻ لبعض عباده، كذلك ينكرون محبة العبد لربه، فيقولون: إن الله لا يُحِب ولا يُحَب، وأخذ هذا أيضًا أهل الاعتزال، فالمعتزلة يقولون: إن الله ﷻ لا يُحِب ولا يُحَب.

إذا كان كذلك فكيف يفسرون محبة الله لبعض عباده ومحبة العباد

لله ﷻ التي جاءت في النصوص؟ مثل: قوله ﷻ: ﴿يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ﴾ [المائدة: ٥٤]، كيف يفسر أولئك مثل هذه الآية؟ يفسرون المحبة

(١) انظر: الأنساب (١٣٣/٢)، والبدء والتاريخ (١٤٦/٥)، والبداية والنهاية (٢٧/١٠).

بالطاعة، وأنها إكرام الله ﷻ لهم وإحسانه إليهم وإنعامه عليهم، هذا يفسرون به محبة الله لعبده، لكن محبة العبد لله يفسرونها بأنها محبة أمره ومحبة طاعته، فإذا ﴿يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ﴾ عند المعتزلة وأهل التجهم قوله ﷻ: ﴿يُحِبُّهُمْ﴾ يعني: يحسن إليهم ويشبههم وينعم عليهم، ﴿وَيُحِبُّونَهُ﴾ أي: يحبون طاعته ودينه والجهاد في سبيله، فيجعلون المحبة ليست لله، ولكن لأوامر الله، ويفسرون محبة الله بأثر المحبة وهي الإنعام.

ومن الأقوال في هذا: إثبات محبة العبد لربه وإنكار محبة الرب لعبده، يعني: تأويل محبة الله لبعض عباده، وإثبات محبة العباد لله، وهذا قول كثير من المنتسبين للأشعرية، فإنهم يثبتون محبة العبد ولكن لا يثبتون محبة الله ﷻ؛ ذلك لأن المحبة صفة تقوم بمن اتصف لها، ويقولون: لا مانع بأن يتصف العبد بذلك.

إذا تبين ذلك، فإن قول أهل السنة والجماعة واضح بين، والأدلة على ما قرره أئمتنا - رحمهم الله تعالى - كثيرة في الكتاب والسنة، وقد ذكر شيخ الإسلام بعضاً من الآيات، منها قوله ﷻ: ﴿وَأَحْسِنُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ﴾ [البقرة: ١٩٥]، وفي قوله: ﴿وَأَحْسِنُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ﴾ سبق أن ذكرنا أن ﴿إِنَّ﴾ في القرآن إذا أتت بعد أمر أو نهي أو خبر أنها تفيد التعليل، والله ﷻ أمر بالإحسان بقوله: ﴿وَأَحْسِنُوا﴾ وعلل ذلك بأنه يحب المحسنين، ومن المقرر في الأصول أن حذف ما يتعلق بالفعل يفيد

العموم ؛ كأن يُقال : أحسن إلى نفسك ، أحسن إلى والدك ، أحسن إلى أهلك ، أحسن إلى ذبيحتك ، ونحو ذلك .

هنا الله ﷻ أمر بالإحسان ، ولم يذكر الذي يتوجه إليه الإحسان ﴿وَأَحْسِنُوا﴾ نحسن إلى من ؟ وهذا يفيد العموم ، فذلك دليل على أنه مأمور بالإحسان لكل أحد ، إلا ما خصه الدليل من الكفار الذين أظهروا العداوة للمسلمين .

وقوله : ﴿يُحِبُّ﴾ هذا فعل مضارع ، والفعل المضارع ينحل إلى مصدر ، وزمان الحاضر ، وأفاد هنا إثبات المحبة ؛ لأنه يشتمل على مصدر يحب يعني له المحبة في الزمان الحاضر ، وفي قوله : ﴿يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ﴾ إثبات أن محبة الله ﷻ للمحسنين ليست قديمة وإنما هي حديثة ، وهذا من جنس كثير من الصفات التي يقال فيها : قديم النوع حادث الآحاد ، فالله ﷻ من صفاته أنه يحب ، والمحبة من صفات الله ﷻ ، وتعلقها بمن أحبه تعلق حاضر ليس تعلقاً قديماً ، وهذا من فوائد قوله : ﴿يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ﴾ .

من فوائد الآية أيضاً : أن الله ﷻ يحب من امثل أمره ، والأمر هنا بالإحسان ، وكما هو معلوم الإحسان يتفاضل ، يعني : فعل العبد في امثال هذا الأمر الذي هو ﴿وَأَحْسِنُوا﴾ هل هو على مرتبة واحدة أم على مراتب ؟

- من الناس من يأتي بالإحسان كله.
- ومنهم من يأتي بالكثرة.
- ومنهم من يأتي ببعضه.

فالناس في امتثال الأمر يتفاوتون، وبناءً عليه فإن المحبة تتفاوت؛ لأن الله ﷻ يحب المحسنين، والمحسنون تتفاضل مراتبهم، فينتج من ذلك تفاضل المحبة.

قوله ﷻ: ﴿وَأَقْسَطُوا لَإِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾ [الحجرات: ٩]، أقسطوا: يعني اعدلوا، فأقسط اسم الفاعل منها مُقْسِطٌ يعني عادل، بخلاف قَسَطَ الثلاثي بمعنى ظلم وتعدى، فإن اسم الفاعل منه قاسط، وهؤلاء هم الظلمة؛ كما قال ﷻ: ﴿وَأَمَّا الْقَاسِطُونَ فَكَانُوا لِجَهَنَّمَ حَطَبًا﴾ [الجن: ١٥] أما (المقسط) فهو من أسماء الله ﷻ، وهو العادل الذي له كمال العدل، وهو أعظم من اسم العادل؛ ولهذا ليس في أسماء الله العادل، وإنما في أسماء الله ﷻ المقسط، ومن صفات الله ﷻ أنه الحكم العدل، والعدل اسم يعني: أنه ذو العدل، والمقسط أعظم دلالة من العدل؛ لأن الإقسط عدل وزيادة.

قال هنا: ﴿وَأَقْسَطُوا لَإِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾ وهذه الآية مثل الأولى حيث أتت ﴿لَإِنَّ﴾ بعد فعل أمر فهي تفيد التعليل، وكذلك مجيء الفعل المضارع ﴿يُحِبُّ﴾ وفيه دلالة على الصفة وعلى الزمان،

وفي الآية أيضاً دلالة على تفاضل هذه الصفة بتفاضل الامتثال لهذا الأمر.

وهنا بحث يرد كثيراً وهو: أن الله ﷻ له صفات وله أسماء ويجب من العبد أن يكون فيه ما يناسبه من تلك الصفات.

مثلاً: في الحديث الذي رواه مسلم وغيره قال النبي ﷺ: **«لا يدخل الجنة من كان في قلبه مثقال ذرة من كبر»**، قال رجل: إن الرجل يحب أن يكون ثوبه حسناً ونعله حسنة. قال: **«إِنَّ اللَّهَ جَمِيلٌ يُحِبُّ الْجَمَالَ الْكِبَرُ بَطَرُ الْحَقِّ وَغَمَطُ النَّاسِ»**^(١)، والله ﷻ مقسط ويجب المقسطين، وهو ﷻ محسن ويجب المحسنين. هذه المسألة وهي امتثال العبد لصفات الله ﷻ وتأثره بذلك وإتيانه بها، الناس فيها ما بين جافٍ وغالٍ، وأما أهل السنة فإنهم أثبتوا ذلك على ما جاء في النصوص.

بيان ذلك: أن غلاة الصوفية والفلاسفة يقولون: إن الفلسفة هي التخلق بصفات الله على قدر الطاقة. هكذا يجعلون الفلسفة التي هي أعلى الحكمة عند الصوفية أن تتمثل صفات الله ﷻ، وسواء في ذلك الصفات التي هي راجعة إلى الجمال، أو الصفات التي هي راجعة إلى

(١) أخرجه مسلم (٩١) من حديث ابن مسعود ؓ.

الجلال، أو الصفات الراجعة إلى الربوبية، أو الصفات الراجعة إلى الألوهية، لذلك دخلوا في مسائل في الفناء ليس هذا محل بيانها.

أهل السنة في هذا قالوا: هذه المسألة يُنظر إليها بمعرفة العبد لنفسه، وبعلم العبد بربه ﷻ، فإن العبد إذا علم حق الله ﷻ، وعلم ما يستحقه ﷻ من الصفات التي لا يشاركه فيها أحد، وعلم الصفات التي أحب من عباده أن يتمثلوها في أنفسهم، صار عنده الفرق، وتارة يكون الفرق بالنظر إلى الدليل، وتارة يكون الفرق بالنظر إلى علم العبد بصفات الله ﷻ.

فمثلاً: ما ورد من الصفات ثبته، نقول: الله ﷻ محسن.

وقد أثبت شيخ الإسلام وابن القيم - رحمهما الله تعالى - في أسماء الله ﷻ المحسن، وقالوا: الله ﷻ هو المحسن ويجب المحسن من عباده^(١).

(١) انظر: مجموع الفتاوى (٣٢/٨)، (٨٤/١٠)، (٤٤٨/١٦)، وشفاء العليل (ص ١٠٥).

وقال ابن القيم ﷻ في نونيته:

وَصَفِّ وَقْعَلْ فَهُوَ بَرٌّ مُحْسِنٌ مُؤَلِّي الْجَمْعِ وَلِ دَوَائِمِ الْإِحْسَانِ

انظر: النونية بشرح ابن عيسى (٢٣٤/٢).

فثبت هذا^(١)، ونقول: يتمثل العبد بهذه الصفة، ويتأثر بها، ويفعل ما يستطيع من ذلك.

كذلك الرحمة، الله ﷻ رحيم، فيتمثل العبد بهذه الصفة ويتأثر بها ويفعل ما يستطيع من ذلك، قال ﷺ: «الرَّاحِمُونَ يَرْحَمُهُمُ الرَّحْمَنُ ارْحَمُوا مَنْ فِي الْأَرْضِ يَرْحَمَكُم مِّنْ فِي السَّمَاءِ»^(٢).

كذلك الجمال: «إِنَّ اللَّهَ جَمِيلٌ يُحِبُّ الْجَمَالَ»^(٣)، فإذا كان الجمال بما يوافق الشرع فإن الله ﷻ يحبه من العبد.

(١) عن شداد بن أوس ؓ قال: حفظت من رسول الله ﷺ أنه قال: «إِنَّ اللَّهَ ﷻ مُحْسِنٌ يُحِبُّ الْإِحْسَانَ...»، الحديث أخرجه عبد الرزاق في مصنفه (٤٩٢/٤)، والطبراني في الكبير (٧١٢١)، وعن أنس ؓ عن النبي ﷺ قال: «إِذَا حَكَمْتُمْ فَاعْدِلُوا، وَإِذَا قُلْتُمْ فَأَحْسِنُوا؛ فَإِنَّ اللَّهَ ﷻ مُحْسِنٌ يُحِبُّ الْإِحْسَانَ» أخرجه الطبراني في المعجم الأوسط (٤٠/٦)، وابن عدي في الكامل (١٣٣/٦)، وهو حديث حسن بشواهده.

(٢) أخرجه أبو داود (٤٩٤١)، والترمذي (١٩٢٤)، وأحمد في المسند (١٦٠/٢)، وابن أبي شيبة في مصنفه (٢١٤/٥)، والطبراني في الأوسط (٢٣/٩)، والحاكم في المستدرک (١٧٥/٤)، والبيهقي في الكبرى (٤١/٩)، وفي شعب الإيمان (٤٧٦/٧) من حديث عبد الله ابن عمرو ؓ.

(٣) سبق تخريجه قريباً.

قالوا: مدار ذلك إذاً على ما جاء في النصوص، فإذا كان في النص ما يدل على امتثال العبد لصفات الله - بفعله ما يستطيع من ذلك بما يناسب عبوديته - فإنه يفعل ذلك لدلالة النصوص على ذلك.

وهذه خلاصة الكلام في هذا البحث الواسع.

قوله ﷺ: ﴿فَمَا اسْتَقْتُمُوا لَكُمْ فَاسْتَقِيمُوا لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ﴾

[التوبة: ٧]، ﴿فَمَا اسْتَقْتُمُوا﴾ هذه (ما) شرطية، يعني: إن استقاموا لكم

فاستقيموا لهم، الشاهد من هذه الآية قوله ﷺ: ﴿إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ

الْمُتَّقِينَ﴾ وهذا فيه إثبات صفة المحبة، وسبق بيان أن المحبة تتفاضل؛

لأن التقوى تتفاضل، والتقوى اسم جامع لطاعة الله واجتناب معصيته،

وأصلها من اتقاء الشيء، تقول: اتقيت الشيء بالشيء إذا جعلت بينك

وبينه وقاية، والعرب تعرف ذلك، كما قال الشاعر: ^(١)

سَقَطَ النَّصِيفُ وَلَمْ تُرْدِ إِسْقَاطُهُ فَتَنَّاوَلْتُهُ وَاتَّقَنَّا بِالْيَدِ

والنصيف ما يجعل على الوجه، فسقط عنها ومن عفاها أنها لم

تُرد إسقاطه، قال: فتناولته - يعني: بإحدى اليدين - واتقنا باليد،

يعني: باليد الأخرى.

(١) من شعر النابغة الذبياني، وهو أبو أمامة زياد بن معاوية بن ضباب بن جابر بن يربوع،

أحد شعراء الجاهلية المشهورين ومن أعيان فحولهم. انظر: طبقات فحول الشعراء

(١/٦٨)، والأغاني (١١/١٤)، والذخيرة في محاسن أهل الجزيرة (٤/٧٠٦).

قوله ﷻ: ﴿إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ﴾ [البقرة: ٢٢٢]،
قوله: ﴿إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ﴾ التوابون: جمع تائب أو جمع التواب،
والتواب صيغة مبالغة من التائب، تاب يتوب توبة وهو التائب، والتائب
اسم فاعل التوبة أو اسم من قامت به التوبة، والمبالغة منه التواب،
وتاب بمعنى رجع من شيء إلى شيء، وقريب منها: تاب وآب ونحو
ذلك.

من هم التوابون ؟

التوابون هم الذين كثر منهم الرجوع من معصية الله ﷻ إلى
طاعته، ومما لا يحبه الله ﷻ إلى ما يحبه، ومن غير الله إلى الله، قلباً
وجوارحاً، وهذا اسم من أسماء العباد الذين تحققت بهم تلك الصفة،
والله ﷻ هو التواب أيضاً، فما معنى التواب في أسماء الله ؟

الجواب: التواب من يقبل التوبة، ودليله قوله ﷻ: ﴿وَهُوَ الَّذِي يَقْبَلُ

التَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِمْ وَيَعْفُو عَنِ السَّيِّئَاتِ﴾ [الشورى: ١٢٥].

هل من معنى آخر لاسم الله التواب ؟

الجواب: التواب في أسماء الله ﷻ متعلق بالتائبين، وتعلقه
بالتائبين تعلقان^(١):

(١) قال ابن القيم رحمه الله في نونيته:

أحدهما: قبل التوبة، فالله ﷻ هو التواب على التائب قبل أن يتوب، بمعنى: أنه هو الذي وفق التائب وأعانه على أن يتوب، ولو كان العاصي لنفسه دون إعانة ولا توفيق من الله ﷻ لم تحصل منه التوبة؛ لأن أعداء الإنسان كُثُر، والشياطين كُثُر يريدون أن يضلوه، فالله ﷻ تواب بمعنى وفق التائب إلى التوبة، وأذن له بذلك.

والثاني: بعد التوبة، فالله ﷻ هو التواب على التائب بعد وقوع التوبة، بمعنى: أنه يقبل التوبة عن عباده، ويحقق أثر القبول وهو الاعتداد بها، وأن تُمحى عنه سيئاته، فإن التوبة تَجِبُ ما قبلها؛ كما قال النبي ﷺ: «التَّائِبُ مِنَ الذَّنْبِ كَمَنْ لَا ذَنْبَ لَهُ»^(١)، وكما في قوله ﷻ: ﴿قُلْ يَبَادِيُ الَّذِينَ اسْتَفْهَوْا عَلَى أَنْفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ

وَكَذَلِكَ الثَّوَابُ مِنْ أَوْصَافِهِ وَالثُّبُوبُ فِي أَوْصَافِهِ نَوْعَانِ
إِذْ بَتَوْبَةٍ عَبَادِهِ وَقَبُولَهَا بَعْدَ التَّائِبِ بِرَأْسِ الثَّانِ
انظر: النونية بشرح ابن عيسى (٢/٢٣١).

(١) أخرجه ابن ماجه (٤٢٥٠)، والطبراني في الكبير (١٠٢٨١)، والبيهقي في الكبرى (١٥٤/١٠)، وأبو نعيم في الحلية (٢١٠/٤) من حديث ابن مسعود ؓ، قال المنذري في الترغيب والترهيب (٤٨/٤): «ورواة الطبراني رواة الصحيح» هـ. وللحديث شاهد من حديث ابن عباس ؓ أخرجه البيهقي في شعب الإيمان (٥/٤٣٦).

الذُّنُوبَ جَمِيعًا ﴿[الزمر: ٥٣]، فقد أجمع المفسرون على أنها نزلت في التائبين^(١).

قوله ﷺ: ﴿إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُسْكِرِينَ﴾ [البقرة: ٢٢٢]، هذه الآية مثل ما سبق فيها دلالة على تفضل محبته ﷺ لهؤلاء وهؤلاء؛ لأن من الناس من يتوب من كثير من الذنوب لكن لا يتوب من بعض الذنوب، فإذا محبته ليست كمحبة من يتوب من كل ذنب، وكذلك يحب المتطهرين الذين تطهروا من أنواع النجاسات الحسية والمعنوية، يعني: صاروا أهل طهارة، وهؤلاء أيضاً يتفاضلون.

قال ﷺ بعدها: ﴿قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ﴾ [آل عمران: ٣١]، قوله: ﴿قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ﴾ هذه نزلت في وفد نصارى نجران^(٢)، حيث زعموا أنهم يحبون الله، فأنزل ﷺ على محمد ﷺ أن يخاطبهم بقوله: ﴿قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ﴾، أي: إن كنتم تزعمون أنكم تحبون الله فليس هذا هو الشأن، إنما الشأن أن يحبكم الله ﷻ، وسبيل محبة الله ﷻ هو أن تتبعوا رسوله الخاتم محمداً

(١) انظر: تفسير الطبري (١٢٥/٥)، وزاد المسير (١٨٩/٧، ١٩٠)، وتفسير ابن كثير (٥١٢/١)، وتفسير القرطبي (٧٦/١٣)، وتفسير السعدي (ص ١٨٢).

(٢) انظر: تفسير الطبري (٢٣٢/٣، ٢٣٣)، وتفسير ابن أبي حاتم (٦٣٣/٢)، وزاد المسير (٣٧٣/١)، والدر المنثور (١٧٨/٢).

ﷺ؛ لهذا قال من قال من السلف: «ليس الشأن أن تُحِبَّ ولكن الشأن أن تُحَبَّ»^(١) أخذًا من هذه الآية، فليس الشأن أن تحب الله، وليس الشأن أن تحب الإسلام، وليس الشأن أن تحب الدين، وليس الشأن أن تحب نصرته الله ﷻ، ولكن الشأن أن تُحَبَّ، يعني: أن يحبك الله في أعمالك تلك كلها.

ومن تأمل أحوال النصارى وجد أنهم يزعمون أنهم أبناء الله وأحباؤه، لكن هل هم كذلك؟ الجواب: لا، بل هذه دعوى مجردة، والبرهان الاتباع: ﴿فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ﴾.

كذلك الخوارج في الفرق الإسلامية يزعمون أنهم يحبون الله، بل وصف النبي ﷺ عبادتهم لله بقوله: «يَحْقِرُ أَحَدُكُمْ صَلَاتَهُ مَعَ صَلَاتِهِمْ، وَصِيَامَهُ مَعَ صِيَامِهِمْ، يَمْرُقُونَ مِنَ الدِّينِ كَمَرْوِقِ السُّهْمِ مِنَ الرُّمِيَّةِ»^(٢)، مع أنهم أهل صلاة عظيمة، وأهل صيام عظيم، وهم يزعمون أنهم أهل محبة الله، وهم في قلوبهم من محبة الله شيء العظيم، وقلوبهم وجلة خائفة محبون لله، لكنهم لما لم يتبعوا السنة، ولم يتبعوا طريقة الصحابة وخالفوا ذلك، كانوا أهل وعيد، وكانوا من

(١) انظر: النبوات (ص ٧٣)، وتفسير ابن كثير (١/ ٣٥٩).

(٢) أخرجه البخاري (٣٦١٠)، ومسلم (١٠٦٤) من حديث أبي سعيد الخدري ﷺ.

المرقة من الدين، نسأل الله ﷻ العافية، وهكذا كل طائفة من طوائف الضلال، وكذلك الصوفي الضال أو بعض أهل الابتداع من غيرهم من الفرق الكلامية، تجد أن عنده خشية، ودموعاً، وخوفاً من الله ﷻ ومحبة، لكن ليس الشأن في أن العبد يحب الله ﷻ، إنما الشأن أن يحبه الله؛ كما قال من قال من السلف: «ليس الشأن أن تُحب لكن الشأن أن تُحب».

أي: فليس الشأن أن تحب أنت، إنما المسألة العظيمة أن تسعى في محبة الله ﷻ لك، وهذا إنما يكون عن طريق واحد وهو اتباع النبي ﷺ ظاهراً وباطناً، وسواء في ذلك سلوك الفرد في نفسه أم سلوكه في غيره. هذه مسألة عظيمة وهي مسألة محبة العبد لربه ومحبة الرب لعبده، وقد كتب شيخ الإسلام في ذلك قاعدة اسمها «قاعدة في المحبة»^(١) طُبعت ضمن مجموعة الرسائل، ثم انتزعت مستقلة، وهي رسالة نفيسة في هذا الأمر في محبة العبد لربه ومحبة الرب لعبده، وابن القيم رحمه الله

(١) «قاعدة في المحبة» طُبعت بتحقيق د. محمد رشاد سالم، ط. مكتبة التراث الإسلامي، القاهرة.

كتب كتاباً عظيماً في ذلك، وهو كتاب «روضة المحبين»^(١)، وفصل فيها هذه المسألة تفصيلاً جيداً.

ثم ذكر شيخ الإسلام رحمته الله قول الله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِهِ صَفًا كَانَهُمْ مُتْرَضُونَ﴾ [الصف: ٤]، والله تعالى يحبهم محبة قائمة به، وهي صفة من صفاته التي اتصف بها، فهو تعالى متصف بالمحبة في الأزل، ولم يزل الله تعالى متصفاً بها، لكن تعلق المحبة بالمقاتلين حين قاتلوا ليست محبة أزلية قديمة، إنما هي محبة تتعلق بما يحصل مما يحبه الله تعالى، فإذا تطهر العبد أحبه الله، وكذلك المجاهد يحبه الله، والمقاتل في سبيله: ﴿الَّذِينَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِهِ صَفًا كَانَهُمْ مُتْرَضُونَ﴾ [الصف: ٤] حالة كونهم على تلك الحال يحبهم الله تعالى، وهذا هو ما يقرره أهل السنة في ذلك.

ثم ذكر قوله تعالى: ﴿وَهُوَ الْغَفُورُ الْودُودُ﴾ [البروج: ١٤]، والودود في أسماء الله تعالى الحسنى له معيان^(٢)، وأصله من اتصف بالمودة أو التودد،

(١) كتاب «روضة المحبين ونزهة المشتاقين» مطبوع عدة طبعات ومتداول، منها: طبعة دار الكتب العلمية، بيروت.

(٢) قال ابن القيم رحمته الله في نونيته:

وَهُوَ الْوَدُودُ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّهُ
أَحْبَابُهُ وَالْفَضْلُ لِلْمُتَّانِ
وَهُوَ الَّذِي جَعَلَ الْمَحَبَّةَ فِي قُلُوبِهِمْ
وَجَازَاهُمْ بِحُبٍّ مُتَّانِ

والودود فعول ، وفعول في اللسان العربي تارة تكون بمعنى فاعل يعني :
(واد) ، وتارة تكون بمعنى مفعول يعني : (مودود) ، فالودود في أسماء
الله له معنيان^(١) :

- ودود فعول بمعنى فاعل ، يعني : واد ، أي : محب .
 - ودود فعول بمعنى مفعول ، يعني : مودود ، أي : محبوب .
- فإدًا في هذا الاسم إثبات أنه ﷻ يَوَدُّ وَيُودُّ ، أي : يُحِبُّ وَيُحَبُّ ،
فقلوه : ﴿ وَهُوَ الْغَفُورُ الْودُودُ ﴾ [البروج : ١٤] يعني : الذي يُحِبُّ وَيُحَبُّ و
يَوَدُّ وَيُودُّ ، كيف لا ؛ وآلاؤه وإنعامه وفضله على عباده يروونه أمامهم في
كل لحظة ؟ قال ﷻ : ﴿ وَمَا يَكُفُّ عَنْكُمْ مِنْ نِعْمَةٍ فَمِنَ اللَّهِ ﴾ [النحل : ٥٣] .

=

هَذَا هُوَ الْإِحْسَانُ حَقًّا لَا مَعَا
وَضَّةً وَلَا يَتَوَقَّعُ الشُّكْرَانِ
لَكِنْ يُحِبُّ شُكْرَهُمْ وَشُكْرَهُمْ
لَا لِاحْتِيَاجٍ مِنْهُ لِلشُّكْرَانِ
انظر : النونية بشرح ابن عيسى (٢/٢٣٠) .

(١) قال شيخ الإسلام ابن تيمية ﷺ في النبوات (ص ٧٦) : « قال أبو بكر الأنباري :
الودود معناه المحب لعباده ، ومن قولهم : وددت الرجل أوده وُدًّا وودًّا وودًّا ، ويقال : وددت
الرجل وُدًّا وودادًا وودادًا وودادة » اهـ . وانظر : لسان العرب (٣/٤٥٤) .

وقوله : ﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾ [النمل: ١٣٠]، وقوله : ﴿رَبَّنَا وَسِعْتَ كُلَّ شَيْءٍ وَرَحْمَةً وَعِلْمًا﴾ [غافر: ١٧]، وقوله : ﴿وَكَانَ بِالْمُؤْمِنِينَ رَحِيمًا﴾ [الأحزاب: ٤٣]، وقوله : ﴿وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ﴾ [الأعراف: ١٥٦]، وقوله : ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ عَلَىٰ نَفْسِهِ الرَّحْمَةُ﴾ [الأنعام: ٥٤]، وقوله : ﴿وَهُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ﴾ [يونس: ١٠٧]، وقوله : ﴿قَالَ اللَّهُ خَيْرَ حَفِظًا وَهُوَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ﴾ [يوسف: ٦٤].

الشرح:

هذه الآيات التي استدلت بها شيخ الإسلام رحمه الله على صفة الرحمة بدأها بقول الله عز وجل : ﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾ ، وهذه البسملة هي آية من القرآن ، وليست آية من كل سورة على الصحيح ، يعني : أن البسملة التي في أول السور عدا سورة براءة الصحيح من أقوال أهل العلم^(١) أنها آية من القرآن أنزلت للفصل بين السور ، ولكنها ليست في العد معدودة مع آيات كل سورة ، وهي أيضاً بعض آية في سورة النمل

(١) انظر: تفسير ابن عطية (١/٦٠ ، ٦١) ، ومجموع الفتاوى (٣٩٩/١٣) ، وتفسير ابن كثير

(١/٩ ، ١٠) ، وتفسير القرطبي (١/٩١ وما بعدها) ، والإيتقان في علوم القرآن (١/٢١٠).

في قوله ﷻ : ﴿إِنِّي أَنزَلْتُ إِلَيْكَ كِتَابَ كَرِيمٍ ﴿٣٩﴾ إِنَّكَ مِنْ سُلَيْمَنَ وَإِنَّهُ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾ [النمل : ٢٩ ، ٣٠].

وهذه الآية : ﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾ أولها ﴿بِسْمِ﴾ الباء حرف جر و(اسم) مجرور بالباء ، ومن المقرر في اللغة أن الجار والمجرور لا بد له من متعلق يتعلق به لأنه شبه جملة ، وشبه الجملة تضعف عن أن تقوم بنفسها ، فلا بد أن تتعلق بمتعلق ، وهذا المتعلق اختلف العلماء في تقديره وسبق لنا أن بينا شيئاً من ذلك^(١) ، والصحيح فيه أنه يُقدر بما يناسب المقام ، فإذا كانت القراءة قال : ﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾ ، يعني : أقرأ بسم الله ، وإذا أراد الشرب قال : بسم الله ، يعني : أشرب بسم الله ، إذا أراد الأكل قال : بسم الله ، يعني : أكل أو أطعم بسم الله ... وهكذا.

والباء هنا للاستعانة ، وهي مثل الباء في قولك : كدت أسقط فأمسكت بالشجرة. يعني : أن الشجرة استعنت بها على ذلك ، وهي مع كونها للاستعانة ﴿بِسْمِ اللَّهِ﴾ يعني : أقرأ مستعيناً بكل اسم لله ، ففيها معنى الإلصاق أيضاً ، وهذا فيه معنى توجه القلب ولزوم القلب لمعرفة أسماء الله ﷻ وآثارها في ملكوته. وقول القائل : بسم الله ، يعني : بكل اسم لله.

(١) راجع (ص ٢١).

الشاهد من الآية قوله: ﴿الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ﴾ ، وهذه فيها إثبات صفة الرحمة لله ﷻ ، وهكذا الآيات بعدها.

وقبل الدخول في معاني الآيات بالتفصيل نذكر أن هذه الآيات دلت على إثبات صفة الرحمة لله ﷻ ، ودلت على أن من أسماء الله ﴿الرَّحْمَنُ﴾ ، و﴿الرَّحِيمُ﴾ ، ودلت أيضاً على أن الخلق منهم راحم كما قال: ﴿وَهُوَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ﴾ [يوسف: ٦٤] ، وهذه تحتاج إلى شيء من التفصيل ، وبيان ذلك أن صفة الرحمة عند أهل السنة والجماعة هي صفة قائمة بالله ﷻ ، ومعنى كونها قائمة بالله يعني : أنها غير قائمة ببعض خلقه ، وهي صفة له ﷻ لم يزل الله ﷻ متصفاً بصفة الرحمة ، وهي صفة ذاتية باعتبار أنها لا تنفك عن الموصوف وهو الله ﷻ ، وفعلية باعتبار أنها تصل إلى المخلوق ؛ لهذا قال العلماء في اسم الله ﴿الرَّحْمَنُ﴾ و﴿الرَّحِيمُ﴾ : إن اسم ﴿الرَّحْمَنُ﴾ للصفة المتعلقة به ، و﴿الرَّحِيمُ﴾ للصفة المتعلقة به التي لها أثر في خلقه ، فإذا ﴿الرَّحْمَنُ﴾ فيه لزوم الصفة ، و﴿الرَّحِيمُ﴾ فيه تعدي الصفة^(١).

(١) قال ابن القيم رحمه الله في الفوائد (١/ ٢٨) : «الرحمن دال على الصفة القائمة به سبحانه ، والرحيم دال على تعلقها بالمرحوم ، فكان الأول للوصف والثاني للفعل ، فالأول دال على أن الرحمة صفته ، والثاني دال على أنه يرحم خلقه برحمته ، وإذا أردت فهم هذا

أهل السنة قولهم في صفة الرحمة - كغيرها من الصفات لله ﷻ أنها تُثبت من غير دخول في تأويل ولا تكييف ولا تحريف ولا تعطيل يصرفها عن حقائقها اللائقة بها، فله ﷻ رحمة تليق به، ورحمة الله ليست كرحمة المخلوق، فإن المخلوق له رحمة تناسبه، والخالق ﷻ له رحمة تليق بجلاله وعظمته، وهذا على حد القاعدة التي ذكرها الخطابي^(١)، ووافقه عليها علماء السنة في أن القول في الصفات كالقول في الذات، يُحتذى فيه حذوه، ويُنهج فيه على منواله^(٢). يعني: أنه كما أن إثبات الذات لله ﷻ إثبات وجود لا إثبات كيفية، فكذلك إثبات صفاته ﷻ إثبات وجود مع ما اشتملت عليه من المعنى المعلوم باللسان، وليس ذلك بإثبات كيفية. هذه طريقة أهل السنة والجماعة في هذه الصفة

فتأمل قوله: ﴿وَكَانَ بِالْمُؤْمِنِينَ رَحِيمًا﴾، ﴿إِنَّهُ بِهِمْ رَءُوفٌ رَحِيمٌ﴾، ولم يحى قط (رحمن بهم)، فعلم أن الرحمن هو الموصوف بالرحمة، ورحيم هو راحم برحمته، وهذه نكتة لا تكاد تجدها في كتاب^١ هـ.

(١) سبقت ترجمته، راجع (ص ٨٥).

(٢) انظر: معالم السنن (١٢٢/٧) مع مختصر المنذري والتهذيب، حيث ذكر كلام السلف في الإثبات والإمرار، وقد أورد الذهبي هذه القاعدة في كتابه العلو (ص ٢٣٦) بالمعنى نقلاً عن الخطابي، وانظر: فتح الباري (٣٧٣/١٣)، والتدمرية (ص ٤٣ - ٤٥)، وبيان تلبيس الجهمية (٣٩/١)، والصواعق المرسلة (٢٢٩/١).

وفي غيرها من الصفات ، فالقول في الصفات كالقول في الذات ، أو القول في الصفات فرع عن القول في الذات .

أما المبتدعة فقد تشعبوا في صفة الرحمة أو في أسماء الله التي تضمنت صفة الرحمة^(١) : فالجهمية يرون أن صفة الرحمة مخلوقة ؛ لأن أصلهم أنه ليس لله ﷻ صفات أصلاً إلا صفة الوجود المطلق ؛ لهذا فإن اسم الله ﷻ (الرَّحْمَنُ) ، واسم الله ﷻ (الرَّحِيمُ) يفسرهما الجهمية بأنهما مخلوقات منفصلة ، فالرحيم عندهم فعيل وهو المرحوم ، والرحمن فعلان وهو الذي رُحِم ، فلا يجعلون الرحمن لازماً ولا الرحيم فيه التعدي ، بل يجعلون الكل على قاعدتهم في الأسماء التي في القرآن والسنة أنها تُفسر بالمخلوقات المنفصلة ، ولهم تفاصيل تُطلب من محلها .

أما المعتزلة ، فإنهم ينكرون صفة الرحمة أصلاً ، ويقولون : إن الرحمة مجاز عن الإنعام . فإذا أتت صفة الرحمة فسروها بالإنعام ، فالرحمن المنعم عندهم ، والرحيم هو المنعم أيضاً ، ويقولون الرحمة مجاز . مجاز عن أي شيء ؟ عن أثرها ألا وهو الإنعام على العبد ، والإنعام من آثار الربوبية ، فأرجعوا صفة الرحمة إلى معنى الربوبية .

(١) انظر : بيان تلبس الجهمية (ص ١١٣) .

أما الأشاعرة ، فعندهم أن الرحمة تفسر إما بالإنعام كما قال المعتزلة ، وإما بأنها إرادة الإنعام وإرادة الإحسان ، والسبب في ذلك أن الصفات عندهم التي لا تليق بالله عقلاً يرجعونها إلى إحدى الصفات السبع التي أثبتوها عقلاً ، ومن الصفات السبع عند الأشاعرة صفة الإرادة ، فقالوا: الرحمة إرادة الإنعام فأرجعوا صفة الرحمة إلى صفة الإرادة.

فتحصل لنا أن المخالفين من الجهمية والمعتزلة والأشعرية - والماتريدية مثل الأشعرية - منهم من نفى الصفة بالكلية ، ومنهم من قال بأن ثم مجاز ، ومنهم من قال بالتأويل.

ولهذا نقول: هذان اللفطان يكثر تردادهما في كتب العقيدة وكتب تفسير المبتدعة ، فتارة يقولون في الصفات: هذه مجاز عن كذا ، أو يقولون: هذه تأويل بكذا ، أو المراد بها كذا مما يخالف ظاهرها ، ويرجعونها إلى إحدى الصفات السبع. والمجاز والتأويل لا بد لطالب العلم أن يفرق بينهما ، فإن المجاز شيء والتأويل شيء آخر ، فإن الأصوليين حينما يتكلمون عن دلالات الألفاظ يجعلون من تقسيم دلالات اللفظ أن اللفظ ينقسم إلى: حقيقة ، ومجاز.

وهناك تقسيم آخر بأن اللفظ ينقسم إلى: ظاهر ، ومؤول.

فبحث المجاز مرتبط بالحقيقة ، وبحث التأويل مرتبط بالظاهر ، فما تعريف المجاز؟ المجاز عندهم هو نقل اللفظ من وضعه الأول إلى وضع

ثان لمناسبة بينهما، ماذا يعنون بالوضع الأول؟ يعنون به المعنى الذي من أجله وضعت العرب هذا الاسم لذلك المسمى، فمثلاً: لفظ الأسد، يقولون: الأسد أطلقته العرب على الحيوان المفترس، هذا وضعه الأول، ثم بعد ذلك نُقل إلى غيره. ويقولون: الرحمة أطلقته العرب أصلاً على هذا الشعور الذي يجده الإنسان في نفسه، ثم بعد ذلك نقل إلى غيره... وهكذا.

فإذاً عندهم المجاز هو نقل اللفظ من وضع أول إلى وضع ثان للمناسبة بينهما، ومناسبات المجاز كثيرة أوصلها بعضهم إلى ثلاثين مناسبة، تُذكر في المقدمات اللغوية في كتب الأصول، وكذلك فيها مصنفات مفردة، وقد تسمى الحلاقة، فيقال: مناسبة أو لعلاقة بينهما.

أما التأويل فتعريفه: هو صرف اللفظ عن ظاهره المتبادر منه إلى غيره لقربه، فإذا التأويل ليس فيه نقل إنما فيه صرف اللفظ عن ظاهره المتبادر منه إلى غيره لقربه، فإذا قالوا: الرحمة مجاز عن الإنعام - يعني في حق الله - فمعنى ذلك أن الرحمة لها وضع أول وأنها نقلت إلى وضع ثان وهو الإنعام للمناسبة، ما المناسبة عندهم بين رحمة الإنسان التي جعلت الوضع الأول للرحمة والإنعام الذي سمي رحمة عندهم؟ الجواب: المناسبة أو العلاقة بينهما الأثر في المخلوق.

أما التأويل فهو إرادة كذا، فقالوا: الرحمة إرادة الإنعام والرضا، وإرادة الإحسان. فهذا تأويل؛ لأنه صرف للفظ عن ظاهره المتبادر منه، وظاهره المتبادر منه صفة الرحمة صُرف إلى صفة أخرى هي الإرادة. فإذا لفظ الرحمة لم يُنقل أصلاً في لغة العرب إلى الإرادة؛ ولهذا لا يسمى هذا مجازاً، ولكن قالوا: إرادة كذا. فمعنى ذلك أن الظاهر غير مراد، والمراد أن تكون الرحمة بمعنى إرادة الإنعام مثلاً. إذا تقرر هذا فالقول بالمجاز له حالان:

الحالة الأولى: أن يُدعى المجاز في صفات الله ﷻ، وإذا ادّعى المجاز في صفات الله ﷻ صار ادّعاؤه في الصفات بدعة؛ لأن الصفات عند أهل السنة والجماعة لا يدخلها المجاز^(١)، وسيأتي برهان ذلك.

الحالة الثانية: إذا قيل بأن المجاز في آيات لكن ليست من آيات الصفات، ولا من الآيات التي فيها الغيب، أو أن المجاز في حديث النبي ﷺ لكن ليس في الأحاديث التي فيها ذكر الصفات، ولا في ذكر الأمور الغيبية؛ كما فسروا قوله ﷺ: ﴿جَدَارُ أُرِيدُ أَنْ يَنْقَضَ﴾ [الكهف: ٧٧]، فقالوا: هذا مجاز، وعند قوله ﷺ: ﴿وَأَخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذَّلْمِ مِنَ الرَّحْمَةِ﴾ [الإسراء: ٢٤]، قالوا: هذا مجاز، وعند قول الله ﷻ:

(١) راجع (ص ١٤٣).

﴿ وَسَلِّ الْقَرْبَةَ إِلَيْنَا كُنَّا فِيهَا وَالْعِبر ﴾ [يوسف: ٨٢]، قالوا: هذا مجاز ... إلى آخره؛ لأنهم نظروا إلى الاستعارة، والمجاز هو أغلب الفن الثاني من فنون البلاغة الذي هو فن البيان، والمجاز له صور كثيرة من الاستعارة وغيرها؛ فإن ادُعي المجاز في غير باب الصفات والغيبات فالخلاف عندئذ يكون خلافاً أدبياً ليس له مساس بالعقيدة.

إذا تبين هذا فنقول:

أولاً: المجاز هو نقل للفظ من وضع أول إلى وضع ثان، هذا التعريف للمجاز لم يُعرف عن أحد من اللغويين قبل ظهور المعتزلة، فإذا التعريف في نفسه حادث، ويلحظ فيه الحدوث من جهة أن المعرف بهذا التعريف معتقداً أن اللغات أصلها اصطلاحية؛ لأنه قال: نقل اللفظ من وضعه الأول، فهو معتقد بأن اللغة أصلها اصطلاحية اصطلاح الناس عليه، وهذه مسألة مختلف فيها بين أئمة اللغة المتقدمين هل اللغات أصلها اصطلاحية أم أصلها توقيفية، يعني: هل أصلها من الله أم هي مما اصطلاح عليه الناس؟

وذلك التعريف للمجاز فيه تقرير لأحد القولين، وهذا غير معروف عند أئمة اللغة المتقدمين؛ لهذا صار التعريف فيه ضعف من جهة أنه أخذ بأحد القولين في أصل اللغات، وهذا غير متفق عليه، بل هناك من أهل العلم من قال: أصل اللغات توقيفية وذلك لقوله ﷺ: ﴿ وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ﴾ [البقرة: ٣١]، فآدم ﷺ عَلَّمَ الْأَسْمَاءَ

وهذا أصلها، ومن الأسماء التي علّمها آدم اسم الرحمة، فهو علّم ذلك والمعلم له هو الله ﷻ، فمعنى ذلك أنه لا يُتيقن في لغة العرب أن الوضع الأول - كما زعموا - أن الرحمة وُضعت للإنسان.

وللقائل أن يقول: لماذا لا تكون الرحمة مما علّمها آدم وعرفت؟ فتكون أولاً في وضعها الأول هي الرحمة لله ﷻ، ولكن علّمها آدم بما عنده من قدر الرحمة.

هذا تناقض؛ ولهذا لا تستقيم الحجة عندهم بأن الوضع الأول للرحمة في الإنسان، وهو الذي بنوا عليه دعوى المجاز في أشياء كثيرة، فمما يُستمسك به في رد المجاز في الصفات أن الوضع الأول ليس معروفاً ولا يمكن لأحد أن يجزم بأن الوضع الأول هو كذا؛ لأنه لا سبيل إلى ذلك إلا بالنقل.

واللغويون أنفسهم ذكروا في أبيات الأشعار المعروفة زيادة ونقصاناً، قالوا: هذا يصح وهذا لا يصح، وهذا منسوخ وهذا مثبت. وسبب ذلك اختلاف النقل وتصحيح بعض ذلك، فمن أين لهم أن العرب اجتمعت ووضعت لكل مسمى اسماً، فجعلت الرحمة للإنسان بخصوصه؟ هذا ما لا سبيل إليه؛ كما يقوله المحققون^(١)، فإذا معرفة ما

(١) انظر كلام شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله في كتاب الإيمان الكبير من مجموع الفتاوى

هو الوضع الأول حتى نتقل منه إلى الشيء الثاني هذا لا سبيل إليه على التحقيق، وإنما هي محض احتمالات وتخرصات، ومن المعلوم أنه من استدل بمحتمل استدل بأمر غير متيقن، فلا يكون دليلاً؛ لأن الدليل هو ما يستلزم المدلول، أي: ما يوجب المدلول، فإذا استدل بمحتمل لم يُسم أصلاً دليلاً.

لهذا نقول: ينبغي الانتباه لقولهم: إن المجاز نقل اللفظ من وضع أول إلى وضع ثان. فما هو الوضع الأول؟ هذا لا سبيل إلى معرفته، ومن قال إن الوضع الأول هو كذا فهذا قد تخرص؛ لهذا النقل غير ممكن بين الوضع الأول والوضع الثاني؛ لهذا قال المحققون: لغة العرب كلها حقيقة ليس فيها مجاز. وهذا هو الصحيح.

سبق بيان أن من الناس من قال بالمجاز في آيات القرآن في غير آيات الصفات، وهذا خلاف أدبي لغوي، لكن ليس له مساس بالعقيدة، فمتى يكون القول بالمجاز بدعة وينكر على قائله؟ الجواب: إذا قال بالمجاز في آيات الصفات أو في الأمور الغيبية، مثل: الحوض، والميزان... ونحو ذلك، أما إذا قال بالمجاز في غير ذلك فهذا خلاف أدبي، حتى إن من أهل السنة قال: إنه يسوغ فيه المجاز اصطلاحاً. يعني: يسمى هذا المجاز اصطلاحاً، ومنهم من يقول: بناءً على الأصل ليس في الكلام مجاز، بل المجاز ليس بصحيح أصلاً، وهو مسألة حادثة على التحقيق.

ومن ذكر المجاز من المتقدمين من أهل اللغة - كابن قتيبة وغيره - إنما قلّد من حوله، وابن قتيبة بالخصوص كان يريد نصر أهل السنة بمضاهاة ما أتى به المعتزلة، فزلق في مواضع معروفة عن ابن قتيبة رحمته الله، منها: أنه ذكر بعض المسائل في المجاز وهذه المسائل التي ذكرها ما نقلها عن أحد وإنما ابتدأها هو متأثراً بما كان عليه المعتزلة في وقته.

لهذا نقول: اللغة كلها حقيقة ليس ثم مجاز فيها، فنقول: الرحمة حقيقة في الله، والرحمة حقيقة في الإنسان، والرحمة حقيقة في البهيمة التي ترحم ولدها... وهكذا. وهذا يدل عليه قوله ﷺ في الحديث الصحيح: «جَعَلَ اللَّهُ ﷻ الرَّحْمَةَ مِائَةَ جُزْءٍ، فَأَمْسَكَ عِنْدَهُ تِسْعَةً وَتِسْعِينَ جُزْءًا، وَأَنْزَلَ فِي الْأَرْضِ جُزْءًا وَاحِدًا، فَمَنْ ذَلِكَ الْجُزْءُ يَتَرَا حِمُّ الْخَلْقِ، حَتَّى تَرْفَعَ الْفَرَسُ حَافِرَهَا عَنْ وَلَدِهَا خَشْيَةً أَنْ تُصِيبَهُ»^(١).

فالرحمة إذا حقيقة فيمن أضيفت إليه، لكنها تختلف بحسب من أضيفت إليه، فرحمة الله حقيقة وليست كرحمة المخلوق، ورحمة الإنسان حقيقة وليست كرحمة الوحش... وهكذا، فهذا أصل مهم في دعوى المجاز بمناسبة ذكر المصنف للآيات التي فيها صفة الرحمة؛ لأن

(١) أخرجه البخاري (٦٠٠٠)، ومسلم (٢٧٥٢) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

أولئك المبتدعة يدندنون كثيراً حول المجاز، ومن لا يعي الأمر على حقيقته لا يحسن الرد عليهم، ومن المهمات في الردود أن تفهم الأصل الذي بنوا عليه، فالتعريف نفسه غلط؛ لأنه قام على مسألة مختلف فيها، والتعاريف لا تقوم على مختلفات، فكيف تُعرف شيئاً ليكون قاعدة في اللغة وأصله مختلف فيه؟

وهذا أيضاً كما قال شيخ الإسلام: لا يُتصور أصلاً أن العرب تجتمع لتقول: نتفق على أن اسم هذا كذا واسم هذا كذا. فمن الذي جمع العرب جميعاً وعلمها أن تتفق على أن اسم ما قام بالقلب من الصفة المعينة التي هي الرحمة أنها تسمى الرحمة، بجميع قبائلها التي في اليمن والتي في الشمال والتي في الجنوب والتي في الشرق والغرب في بلاد العرب، كيف اجتمعت على هذه التسمية؟ فهذا لاشك فيه جناية.

فمن يقول: إن المجاز هو نقل اللفظ من وضعه الأول. نقول له: أثبت أن هذا وضع أول. نعم يوجد علم في اللغة يسمى علم الوضع، لكن هذا يستفاد منه في بعض الأمور، وإن كان أصله ليس مبنياً على كلام أئمة السنة.

أما التأويل - وهو كلام الأشاعرة - فهو ليس باطلاً بجميع أنواعه، بل من التأويل ما هو صحيح؛ لأن التأويل هو صرف اللفظ عن ظاهره المتبادر منه إلى معنى آخر لقرينه تدل على ذلك، فإن اللفظ قد يكون متعدد المعنى ومتعدد الاحتمالات في سياقه، فإذا نظرت إليه وجدت أن

صرفه لابلد منه حتى يتفق المعنى ، وهو باق في دائرة المعنى الأصلي ، لكن حولته من المعنى الظاهر إلى غيره .

قالوا : إن الرحمة إرادة الإنعام .

لماذا قلت إن الرحمة إرادة الإنعام مع أن ظاهر لفظ الرحمة الصفة ؟

قالوا : نصرّفها عن هذا الظاهر إلى المعنى الآخر الذي هو إرادة الإنعام ، ونطبق التعريف للقرينة .
ما هذه القرينة ؟

قالوا : القرينة أن إثبات الرحمة يستلزم تشبيه الخالق بالخلق .
لماذا ؟

قالوا : لأن الرحمة فيها ضعف في النفس وانكسار ، وهذا لا يليق بالخالق ﷻ .

نقول : تعريف التأويل صحيح ، والتأويل منه ما هو حق ، لكن هذه القرينة هل هي صحيحة ؟ هل طبقت التعريف ؟ فالقرينة هذه - التي هي قرينة التشبيه - الواجب عليكم أن تنفوها عن كلام الله ؛ لأن الله ﷻ وصف نفسه بذلك ، وهو الذي قال : ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ﴾ [الشورى : ١١] ، فإذا وصفته بما وصف به نفسه فقد أخذت بما قال ، وهو قوله : ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ﴾ ، وأما إذا نفيت عنه ما وصف به

نفسه فإنك تقع في المحذور، ومن المحذور اعتقاد المشابهة في كلام الله ﷻ.

لهذا يقال: ما من مؤول إلا وهو مشبه، كيف؟ لأنه ما أول إلا بعد أن شبه، قام في قلبه التشبيه فأراد نفيه فأول، وأما السني فإنه يرى ما قال الله ﷻ حقاً، ولا ينفي شيئاً من ذلك، بل يعتقد أن صفات الله ﷻ على ما يليق بجلاله وعظمته لا يقتضي إثباتها تمثيلاً بصفات المخلوقين، ولا يقتضي إثباتها النقص، بل إثباتها كمال بعد كمال.

ثم إن القرينة التي صرفوا اللفظ عن ظاهره لأجلها هي قرينة عقلية، وهذه ليست بقرينة أصلاً، وسبب ذلك أن القرينة التي ادعوها إحالة على مجهول، والقرينة لا بد أن تكون ظاهرة، والإحالة على مجهول لا يصلح أن يكون قرينة.

إذا تبين ذلك فإن جميع الصفات التي ادّعي فيها المجاز أو التأويل تُطبق على هذا الأصل، فالمؤولة الذين أولوا صفة الرحمة مُحرفون للنصوص أشد تحريف؛ لأن صفة الرحمة أُثبتت في القرآن بأنواع من الإثبات:

• تارة باسم الفاعل.

• وتارة بصيغة المبالغة.

• وتارة بالفعل.

• وتارة بعموم أثرها.

• وتارة بسعتها.

• وتارة باشتراك الخالق مع المخلوق في أصلها ؛ كقوله :

﴿وَهُوَ أَرْحَمُ الرَّحِيمِينَ﴾ [يوسف : ٦٤].

فتنوعت الدلائل على إثبات هذه الصفة لله ﷻ فتأويلها أو ادعاء المجاز فيها تحريف للقرآن ، وهذا ظاهر والحمد لله .

ففي قوله ﷻ : ﴿يَسِّرْ لِلَّهِ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ﴾ [النمل : ٣٠] ، ذكرنا أن الرحمن صيغة مبالغة من راحم ، وهو من اتصف بصفة الرحمة ، والرحمن من كانت له الرحمة في الوصف اللازم ، والرحيم من اتصف بالرحمة المتعدية ، وبهذا قال ﷻ : ﴿وَكَانَ بِالْمُؤْمِنِينَ رَحِيمًا﴾ [الأحزاب : ٤٣] ، ورحمة الله ﷻ على قسمين :

الأولى : رحمته العامة لجميع خلق الله ﷻ التي فيها تيسير سبل معاشهم ، والتي فيها إعطاؤهم الغذاء والشراب ، والتي فيها تيسير حياتهم وبذل الضروريات لهم ، وتسخير كل شيء لهم ، ونحو ذلك ، هذه رحمة عامة تشترك فيها المخلوقات.

الثانية : رحمته الخاصة بالمؤمنين ، وهي على قسمين أيضاً :

رحمة في الدنيا ، فالله ﷻ يرحمهم في الدنيا ببيان الحق لهم وتوفيقه لهم ، وتيسير السبيل لمعرفة واعتياده ، ثم بالتثبيت على هذا السبيل . هذه بعض آثار الرحمة بالمؤمنين ، وإلا فآثارها في المؤمن لا تُحصى .

ورحمة في الآخرة، بأن يرحم الله ﷻ العبد بإدخاله الجنة وإنجائه من النار، فلن يدخل أحد الجنة إلا برحمة الله ﷻ؛ كما قال ﷻ: «لَا يُدْخِلُ أَحَدًا مِنْكُمْ عَمَلُهُ الْجَنَّةَ». قيل: «وَلَا أَنْتَ يَا رَسُولَ اللَّهِ قَالَ: «وَلَا أَنَا إِلَّا أَنْ يَتَغَمَّدَنِي اللَّهُ بِرَحْمَةٍ مِنْهُ وَفَضْلٍ»^(١)؛ لأنه لو كانت المسألة بالمقابلة لقوبل ما عمله العبد وتعبد به لله ﷻ بما أنعم الله عليه به وتفضل، ويكون دخول العبد الجنة برحمة الله ﷻ التي يرحم بها عبادة المؤمنين يوم يلقونه.

وقوله ﷻ: ﴿رَبَّنَا وَسِعْتَ كُلَّ شَيْءٍ وَرَحْمَةً وَعِلْمًا﴾، هذا في سورة غافر، قال ﷻ: ﴿الَّذِينَ يَجُلُونَ الْعَرْشَ وَمَنْ حَوْلَهُ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَيُؤْمِنُونَ بِهِمْ وَيَسْتَغْفِرُونَ لِلَّذِينَ آمَنُوا رَبَّنَا وَسِعْتَ كُلَّ شَيْءٍ وَرَحْمَةً وَعِلْمًا﴾ [غافر: ٧] فهو من مقولة حملة العرش ومن حوله، ومن حول العرش يسميهم العلماء: الكروبيون، وهذه التسمية جاءت في كثير من كتب التفسير^(٢)، ومعنى هذا الاسم: الذين نالهم الكرب، وأيضاً الذين يسألون إزالة الكرب عن المؤمنين. فهم قد نالهم الكرب وأيضاً يسألون إزالة الكرب

(١) أخرجه مسلم (٢٨١٦) من حديث أبي هريرة ؓ.

(٢) انظر: تفسير الطبري (٨٩/١٧)، (٧/١٩)، وزاد المسير (٢٠٨/٧)، وتفسير ابن كثير

(٣١٧/٣)، وتفسير القرطبي (٢٤/١٣)، والدر المنثور (٤٥٥/٥)، وفتح القدير (٧٤/٤)،

وفتح الباري (٣٨٧/١٣).

أخذًا من هذه الآية: ﴿الَّذِينَ يَحْمِلُونَ الْعَرْشَ وَمَنْ حَوْلَهُ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ

وَيُؤْمِنُونَ بِهِ، وَيَسْتَغْفِرُونَ لِلَّذِينَ ءَامَنُوا رَبَّنَا وَسِعْتَ كُلَّ شَيْءٍ وَرَحْمَةً وَعِلْمًا

فَاغْفِرْ لِلَّذِينَ تَابُوا وَاتَّبَعُوا سَبِيلَكَ وَقِهِمْ عَذَابَ الْحَرِيمِ﴾ [غافر: ٧] فهم في كرب

من حال المؤمنين ويسألون الله ﷻ لهم ، فسموا بالكروبيين لذلك. إذا

تسميتهم بالكروبيين هذه كلمة عارضة ؛ لأن كثيرين لا يعرفون هذه

الكلمة ولا أساسها ، وهي مذكورة في كتب أهل العلم في مواضع كثير.

قال هنا: ﴿رَبَّنَا وَسِعْتَ كُلَّ شَيْءٍ وَرَحْمَةً وَعِلْمًا﴾ فرحمة الله

وسعت كل شيء ؛ كما قال في الآية الأخرى: ﴿وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ

شَيْءٍ﴾ [الأعراف: ١٥٦] ، ومعنى أن رحمة الله وسعت كل شيء: أنها

شملت كل شيء ، فكل شيء ناله من رحمة الله ما قدر الله ﷻ له ، فما

من شيء في خلق الله من العرش إلى جميع خلقه صغيرهم وكبيرهم إلا

وهو قائم برحمة الله ﷻ.

فإذا الرحمة هنا المراد بها رحمة الله ، وأيضًا المراد أثر الرحمة ،

فرحمة الله وسعت كل شيء يعني شملت كل شيء ، وقوله: ﴿شَيْءٍ﴾

الشيء ننبه عليه ؛ لأن فيه أيضًا إشكالاً عقدياً عند البعض ، فإن الشيء

عندنا هو ما يصح أن يُعلم أو يؤول إلى أن يُعلم ، يعني: قد يكون

الشيء غير موجود لكنه إذا وُجد صار يُعلم فيسمى شيئاً.

ولهذا جاء في الحديث الصحيح أن النبي ﷺ قال: «لَا شَيْءَ أَغْيَرُ مِنْ اللَّهِ»^(١)، واستنكرها المبتدعة، وقالوا: كيف يُطلق على الله شيء؟ والجواب عن ذلك أن أصل معنى كلمة شيء أن الشيء هو ما يُعلم، والله ﷻ أشرف من يعلم، فالعلم بالله هو أعظم مراتب العلم، وكذلك أصغر الأمور التي تُعلم يقال لها شيء، فكل ما يعلم يقال له شيء، قال ﷻ: ﴿رَبَّنَا وَسِعْتَ كُلَّ شَيْءٍ رَحْمَةً وَعِلْمًا﴾ يعني: كل موجود؛ لأن كل موجود يصح أن يُعلم.

ثم ذكر الشيخ رحمه الله قوله ﷻ: ﴿وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ﴾ فَسَأَلَهُ الْمُؤْمِنُونَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ ﴿الأعراف: ١٥٦﴾، وقوله: ﴿وَكَانَ بِالْمُؤْمِنِينَ رَحِيمًا﴾ ﴿الأحزاب: ٤٣﴾ وهذه سبق بيانها.

وذكر قول الله ﷻ: ﴿كُتِبَ رَبُّكُمْ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةُ﴾ ﴿الأنعام: ٥٤﴾، و(كتب) هنا بمعنى أوجب، وإيجاب الله ﷻ على نفسه عند أهل السنة هو إيجاب تفضل وإنعام ليس بإيجاب استحقاق، أما المعتزلة فيقولون: يجب على الله ﷻ أشياء إيجاب مقابلة واستحقاق، فيجب عليه أن يدخل الناس الجنة وجوب استحقاق ومقابلة.

(١) سبق تخريجه (ص ١٢٤).

قال: ﴿كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ﴾ ، والرحمة أوجبها الله ﷻ على نفسه ؛ كما جاء في الحديث الذي في الصحيحين أن النبي ﷺ قال: «لَمَّا خَلَقَ اللَّهُ الْخَلْقَ كَتَبَ كِتَابًا فَهُوَ عِنْدَهُ فَوْقَ الْعَرْشِ إِنَّ رَحْمَتِي سَبَقَتْ غَضَبِي» ، وفي رواية: «تَغْلِبُ غَضَبِي»^(١) ، ورحمة الله ﷻ قد كتبها على نفسه ، وهذا فضل منه على خلقه ومنة وإنعام ، تبارك ربنا وتعالى وتقدس.

بهذه المناسبة يذكر طائفة من أهل العلم عند هذا الموضع الفرق بين قول المعتزلة وقول أهل السنة في جزاء الأعمال^(٢) ، فما علاقته بذلك ؟ قال الله ﷻ في آية الزخرف: ﴿وَتِلْكَ الْجَنَّةُ الَّتِي أُورِثْتُمُوهَا بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ [الزخرف: ١٧٢] ، وقال ﷻ: ﴿جَزَاءُ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ [الواقعة: ٢٤] ، ونحو ذلك ، ففي القرآن كثير من الآيات فيها أن ما جاء المؤمنين من النعيم إنما هو بأعمالهم ، فما معنى هذه الباء ؟ الجواب : الباء في النصوص التي في القرآن هي باء السببية ، وليس في القرآن عند أهل

(١) هذا الحديث ورد بألفاظ متقاربة من حديث أبي هريرة ؓ ، رواه البخاري (٣١٩٤) ، ٧٤٠٤ ، ٧٤٥٣ ، ٧٥٥٣ ، ومسلم (٢٧٥١) ، وأخرجه أحمد بلفظ (سبقت غضبي) في مسنده (٢٥٩/٢).

(٢) انظر: الفصل في الملل والنحل (٤/٩٦) ، وشرح الطحاوية (ص ٤٩٥) ، ورسالة في دخول الجنة لشيخ الإسلام ابن تيمية (ص ١٤٥ وما بعدها) ، ومجموع الفتاوى (٧٠/٨).

السنة باء مقابلة بين الله ﷻ وخلقه فى جزاء الأعمال ، فكل آية فيها جزاء العمل واستعملت فيها الباء فمعنى ذلك أن الباء باء السبب ؛ لأن النبى ﷺ مبين للقرآن ، قال ﷻ : ﴿ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ ﴾ [النحل : ٤٤] ، وقد بين ﷻ ذلك بقوله : «لَا يُدْخِلُ أَحَدًا مِنْكُمْ عَمَلُهُ الْجَنَّةَ» . قيل : وَلَا أَنْتَ يَا رَسُولَ اللَّهِ قَالَ : «وَلَا أَنَا إِلَّا أَنْ يَتَغَمَّدَنِي اللَّهُ بِرَحْمَةٍ مِنْهُ وَفَضْلٍ» ^(١)

فقوله : «لَا يُدْخِلُ أَحَدًا مِنْكُمْ عَمَلُهُ الْجَنَّةَ» ، يعنى : أنه لا يستحق دخول الجنة بعمله ، فالنبى ﷺ نفى المقابلة والاستحقاق كما يستحق المخلوق على المخلوق ، مثال ذلك : أنا عملت عندك يوماً كاملاً ، فأعطيتنى أجراً ، هذا الأجر استحققه بالمقابلة ، أما الله ﷻ فلا يستحق عباده جزاء عملهم بالمقابلة ؛ لأنهم مهما بلغت أعمالهم فهي قليلة ، والله ﷻ أنعم عليهم كثيراً ، قال ﷻ : ﴿ وَقَلِيلٌ مِّنْ عِبَادِيَ الشَّاكِرُونَ ﴾ [سبأ : ١٣] .

فإذا تُنفى بقاء المقابلة والاستحقاق بالمقابلة ، وثبت بقاء السببية ، ودخول الجنة إنما هو برحمة الله - نسأل الله ﷻ أن يجعلنا وجميع

المسلمين من أهلها برحمته - ثم بعد ذلك ترقىهم فيها بقدر أعمالهم،
وأما أصل الدخول فهو برحمة الله ﷻ .

إِذَا لَفَظَ (كتب) في قوله ﷻ: ﴿كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ﴾
بمعنى: أوجب، وهذا من الألفاظ التي يذكر الأصوليون أنها تدل على
الوجوب، مثل: كتب، عليكم - بصيغة اسم الفعل - وفرض، وحكم،
ونحو ذلك من الألفاظ التي تدل على الوجوب.

نختم هذا المبحث بآية سورة يوسف، وهي قوله ﷻ: ﴿فَاللَّهُ خَيْرٌ
حَافِظًا وَهُوَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ﴾ [يوسف: ١٦٤]، هذه الآية فيها إثبات صفة
الرحمة لله ﷻ، وإثبات صفة الرحمة للمخلوق؛ لأن الله ﷻ جعل
رحمته أعظم من رحمة المخلوق؛ لقوله: ﴿وَهُوَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ﴾،
فمعنى ذلك أن الله ﷻ رحمة وللمخلوق رحمة، ورحمة الله ﷻ أعظم
وأغلب من رحمة المخلوق، وهذا فيه تنصيص على أن الاشتراك في هذا
الاسم بين المخلوق والخالق إنما هو اشتراك في بعض المعنى - في بعض
المسمى - فالله ﷻ رحيم، والمخلوق يكون رحيماً، لكن رحمة المخلوق
تناسبه، ورحمة الله ﷻ تليق بجلاله وعظمته، وبين الصفة والصفة كما
بين الذات الذات، جل ربنا وتعظيم وتقديس.

قال ﷻ هنا: ﴿فَاللَّهُ خَيْرٌ حَافِظًا﴾ ﴿حَافِظًا﴾: تمييز لخير، و(خير)
أصلها (أخير)، يعني: أصلها أفعل التفضيل، لكن ما أطلقت العرب

أخير بأفعل، فأطلقت خير وشر ونحو ذلك ويريدون به التفضيل في بعض مواضعه.

قال: ﴿خَيْرٌ حَفِظًا﴾، يعني: خير من يحفظ هو الله ﷻ؛ ولهذا من أسماء الله ﷻ (الحفيظ)، وله معانٍ منها:

المعنى الأول: أن (الحفيظ) هو الذي يحفظ أعمال العباد، وهو الذي يحفظ ما يكون في ملكه ﷻ، وحفظه لذلك بحفظ سابق وحفظ لاحق، أما الحفظ السابق بالقدر، وأما الحفظ اللاحق بكتابة الملائكة بما يحصل.

المعنى الثاني: أنه هو الذي يحفظ أولياءه ويحفظ المؤمنين مما يكرهه ﷻ لهم، وهذا حفظ في الدنيا وحفظ في الآخرة، والناس يتنوعون ويتفاوتون في مراتب حفظ الله ﷻ لهم، والنبي ﷺ بين ذلك بقوله: «**احْفَظِ اللَّهَ يَحْفَظْكَ**»^(١)، فمن كان أعظم حفظاً لله كان ﷻ أعظم حفظاً له من غيره.

(١) أخرجه الترمذي (٢٥١٦)، وأحمد في المسند (٢٩٣/١)، وأبو يعلى في مسنده (٤٣٠/٤)، وعبد بن حميد في مسنده (ص ٢١٤)، والطبراني في الأوسط (٣١٦/٥) والكبير (١١٢٤٣)، والحاكم في المستدرک (٦٢٣/٣)، وأبو نعیم في الحلیة (٣١٤/١)، والبيهقي في شعب الإيمان (٢١٧/١) من حديث ابن عباس رضي الله عنه.

وقوله ﷺ : ﴿ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ ذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ ﴾ [المائدة: ١١٩]، وقوله ﷺ : ﴿ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ ﴾ [المائدة: ١١٩]، وقوله ﷺ : ﴿ وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاءُ لَهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُ ﴾ [النساء: ٩٣]، وقوله ﷺ : ﴿ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ اتَّبَعُوا مَا آسَخَطَ اللَّهُ وَكَرِهُوا رِضْوَانَهُ ﴾ [محمد: ٢٨]، وقوله ﷺ : ﴿ فَلَمَّا آسَفُونَا انْتَقَمْنَا مِنْهُمْ ﴾ [الزخرف: ٥٥]، وقوله ﷺ : ﴿ وَلَكِنْ كَرِهَ اللَّهُ أُلُوعَاءَهُمْ فَشَبَّطَهُمْ ﴾ [التوبة: ٤٦]، وقوله ﷺ : ﴿ كَبُرَ مَقْتًا عِنْدَ اللَّهِ أَنْ تَقُولُوا مَا لَا تَفْعَلُونَ ﴾ [الصف: ٣].

الشرح:

هذه الآيات فيها إثبات جملة من الصفات الاختيارية، وهي: الرضا، والغضب، والسخط، والكرهية، والمقت، فالله ﷻ يغضب ويرضى لا كأحد من الورى، فهو ﷻ في غضبه ورضاه ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ ﴾ [الشورى: ١١]، كذلك كراهية الله ﷻ وسخطه وبغضه ومقته وأسفه كل هذا على النحو الذي يليق بجلاله وعظمته، وأهل السنة والجماعة يشبتون هذه الصفات جميعاً؛ لأنها قد جاءت في الآيات والأحاديث في مواضع كثيرة، ونوع إثباتها بتنوع الدلالات عليها:

- تارة بالفعل الماضي.
- وتارة بالفعل المضارع.
- وتارة بالمصدر، ونحو ذلك من الدلالات.

فإن هذه الصفات الاختيارية ثابتة لله ﷻ كما أثبتنا لنفسه وكما أثبتنا له رسوله ﷺ، ونعني بقولنا: (الصفات الاختيارية) أي: التي تقوم بذات الله ﷻ بمشيئته وقدرته.

وهذه الصفات مما حصل فيها النزاع قديماً، وأول من أحدث القول بأن الصفات الاختيارية لا تثبت لله ﷻ وإنما تُؤول هم الكلاية، بل قال ذلك قبلهم الجهمية والمعتزلة، فكما قال المعتزلة: إن كلام الله مخلوق. كذلك قالوا في هذه الصفات التي تقوم بمشيئة الله: هي مخلوقات منفصلة. فالغضب عندهم مخلوق منفصل، ويجعلون الغضب هو أثر الغضب، وكذلك الرضا يجعلونه مخلوقاً منفصلاً، ويقولون: هو مجاز عن النعمة، أو مجاز عن الإنعام، أو الإحسان، أو نحو ذلك، يعني: أن هذه تفسر عندهم بالمخلوقات المنفصلة.

فراهم ابن كلاب^(١) أن يأتي بقول يرد به قول أولئك ويثبت به ما دل الكتاب والسنة على إثباته، فأخذ طريقاً وسطاً، وقال: هذه الصفات

(١) سبقت ترجمته، راجع (ص ١٢٩).

التي سميت بالاختيارية لا تقوم بذات الله ﷻ بمشيئته وقدرته ، وإنما هي صفات قديمة. فعنده الغضب قديم ، والرضا قديم ، والكراهية قديمة ، ومع ذلك فإنه يُؤول فيقول : هذه مردها إلى صفة الإرادة. ويقول مثلما يقول الأشاعرة والماتريدية : الغضب إرادة الانتقام ، والرضا إرادة الإحسان ، ونحو ذلك. فُيرجعون الصفة القديمة إلى الإرادة ، فالأشاعرة والماتريدية خالفوا أهل السنة والجماعة في هذا الباب من وجهين :

الأول : أن الصفة قديمة وليست قائمة بذات الله بمشيئته واختياره.

الثاني : أن الصفة لا تليق بالله ﷻ ولهذا يؤولونها بالإرادة.

فتحصل لنا أن أولئك المخالفون للكتاب والسنة على مذاهب شتى في هذه الصفات الاختيارية ، وأهل السنة والجماعة يثبتون ما دلت عليه النصوص من إثبات صفة الغضب والرضا ؛ كما في قول الله ﷻ في آية

سورة البينة : ﴿ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ ذَلِكَ لِمَنْ خَشِيَ رَبَّهُ ﴾ [البينة : ٨]

، وقوله : ﴿ لَقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ ﴾ [الفتح

: ١٨] ، ونلاحظ في هذه الآية أن زمن الرضا وقت المبايعة ، فقوله : ﴿ إِذْ

يُبَايِعُونَكَ ﴾ يعني : حين يبايعونك ، و﴿ إِذْ ﴾ ظرف زمان ، وظرف

الزمان يُنصب بالواقع فيه ؛ كما قال ابن مالك في الألفية : ^(١)

(١) انظر : ألفية ابن مالك مع شرح ابن عقيل (٢/١٩٢).

فانصبه بالواقع فيه مُظهِراً كَانَ وَلَا فَنَانُوهُ مُقَدِّراً
وما وقع في هذا الزمن هو رضى الله ﷻ ﴿لَقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ
الْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ﴾ هذا ظاهر في أن الرضا حصل وقت
المبايعة أو بالمبايعة، وهذا يعني أن الرضا لم يكن قديماً وإنما كان مع
المبايعة.

وكذلك آية النساء التي ذكرها الشيخ : ﴿وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِناً
مُتَعَمِّداً فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِداً فِيهَا وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُ﴾
[النساء: ٩٣]، فيها إثبات صفة الغضب لله ﷻ، وفيها أن الغضب رُتب
على القتل ؛ لأنه قال : ﴿وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِناً مُتَعَمِّداً﴾ فأوله شرط،
وما بعد الفاء هو جزاء الشرط، قال : ﴿فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ﴾ هذا أول
الجزاء، قال : ﴿فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِداً فِيهَا وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ
وَلَعَنَهُ﴾ فإذا وقوع الغضب بعد القتل، وكذلك وقوع اللعنة بعد
القتل ؛ كما أن جهنم كانت جزاء له بعد أن ارتكب تلك الكبيرة.

وهكذا ترى أن النصوص دلت على إثبات تلك الصفات
الاختيارية بأنواع من الدلالات، وأن هذه الصفات قائمة بذات الله ﷻ
بمشيئته وقدرته، ما معنى أنها قائمة بذات الله بمشيئته وقدرته؟ يعني : أنه
ﷻ غضب على المعين بعد أن لم يكن غاضباً عليه، أو رضى عليه بعد
أن لم يكن راضياً عنه، ودلالات القرآن ظاهرة وواضحة على

ذلك، ففي صفة الغضب قال ﷺ : ﴿ وَمَنْ يَحْلِلْ عَلَيْهِ غَضَبِي فَقَدْ هَوَى ﴾ [طه: ٨١]، وهذا يدل على أن الغضب حلٌّ، وأولئك يقولون: هو قديم. والله ﷻ قال: ﴿ وَمَنْ يَحْلِلْ عَلَيْهِ غَضَبِي فَقَدْ هَوَى ﴾ (٨١) وَإِلَى لَفْظٍ لَمَنْ تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا ثُمَّ اهْتَدَى ﴾ [طه: ٨١، ٨٢]، فدللت الآية على أن الغضب يحل بعد أن لم يكن حالاً.

وهذا أيضاً جاء مبيناً في السنة في نصوص كثيرة فيها إثبات هذه الصفات، وفيها أنها قائمة بذات الله بمشيئته وقدرته يتصف الله ﷻ بها متى شاء وكيف شاء، جل ربنا وتعالى وتعاضم وتقدس، كما جاء في الحديث الذي في الصحيحين في بيان حال أهل الجنة: « إِنَّ اللَّهَ يَقُولُ لِأَهْلِ الْجَنَّةِ: يَا أَهْلَ الْجَنَّةِ. يَقُولُونَ: لَكَ رَبَّنَا وَسَعْدَيْكَ. فَيَقُولُ: هَلْ رَضِيتُمْ؟ فَيَقُولُونَ: وَمَا لَنَا لَا نَرْضَى، وَقَدْ أُعْطِينَا مَا لَمْ تُعْطِ أَحَدًا مِنْ خَلْقِكَ. فَيَقُولُ: أَنَا أُعْطِيتُكُمْ أَفْضَلَ مِنْ ذَلِكَ. قَالُوا يَا رَبُّ وَأَيُّ شَيْءٍ أَفْضَلُ مِنْ ذَلِكَ؟ فَيَقُولُ: أَحَلُّ عَلَيْكُمْ رِضْوَانِي فَلَا أَسْخَطُ عَلَيْكُمْ بَعْدَهُ أَبَدًا » (١)، الشاهد من هذا الحديث قوله ﷻ: « أَحَلُّ عَلَيْكُمْ رِضْوَانِي »، يعني: أن الرضوان حل عليهم.

(١) أخرجه البخاري (٦٥٤٩)، ومسلم (٢٨٢٩) من حديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه.

وقال بعدها: «فَلَا أَسْخَطُ عَلَيْكُمْ بَعْدَهُ أَبَدًا»^(١)، كذلك السخط

يكون في وقت دون وقت، وهذا كما جاء في حديث الشفاعة الذي رواه مسلم وغيره، قال ﷺ في سياق ما يحصل في عرصات القيامة: «إِنَّ رَبِّي قَدْ غَضِبَ الْيَوْمَ غَضَبًا لَمْ يَغْضَبْ قَبْلَهُ مِثْلَهُ وَلَنْ يَغْضَبَ بَعْدَهُ مِثْلَهُ»^(٢)، وهذا يدل على أن غضب الله الذي سيكون في عرصات القيامة غير مسبوق بمثله وغير ملحق بمثله، فهذه صفة اتصف بها الله ﷻ متى شاء، وهذه الأصول بيّنة واضحة جداً بحمد الله وتوفيقه.

إذا تبين ذلك فإن أهل السنة والجماعة يعتقدون أن ما وصف الله ﷻ به نفسه يجب إثباته لله ﷻ، سواء أكان ذلك من الصفات الذاتية أم من الصفات الفعلية، وكذلك إذا كان من الصفات اللازمة أم من الصفات الاختيارية.

(١) قال ابن القيم رحمه الله في نونيته:

| | |
|---------------------------|-------------------------|
| أوما علمت بأنه سبحانه | حقا يكلم حزيه بجنان |
| فيقول جل جلاله هل أنتم | راضون قالوا نحن ذورضوان |
| أم كيف لا نرضى وقد أعطينا | ما لم ينله قط من إنسان |
| هل ثم شيء غير ذا فيكون أف | ضل منه نسأله من المنان |
| فيقول أفضل منه رضواني فلا | يغشاكم سخط من الرحمن |

انظر: النونية بشرح ابن عيسى (٥٨١/٢).

(٢) أخرجه البخاري (٣٣٤٠، ٤٧١٢)، ومسلم (١٩٤) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

وقول الجهمية والمعتزلة في تفسير تلك الصفات بأنها مخلوقات منفصلة، هو قول باطل؛ لأن في هذا نفى للصفة، والله ﷻ أثبت لنفسه تلك الصفات، ثم إن في سبب نفیهم لتلك الصفات أن الجهمية الذين أصلوا أصول البدع في نفی الصفات وتأويلها وجحدها وتحريفها، أصلوا أصلاً ألا وهو أن الله ﷻ ليس متصفاً إلا بصفة واحدة ألا وهي صفة الوجود، هذا قول الجهمية، والصفات الأخرى يقولون: هذه إذا أثبتت لزم منها حلول الأعراض فيمن اتصف بها، وإذا قيل بجواز حلول الأعراض فيمن اتصف بها لزم منه أن يكون من حلت به جسمًا. وهذا قول باطل، فقدموا لهذا بمقدمة باطلة نتج عنها نتائج باطلة، ثم أولوا النصوص.

وهذا أصل عند الجهمية، وهو الذي به انحرف المعتزلة وانحرف الكلائية وانحرف الأشعرية والماتريدية وكل فرق الضلال في باب الصفات، ما هذا الأصل؟ هو ما يسميه أهل العلم بحلول الأعراض، ولا بأس أن نخرج عليه بقليل من الإيضاح؛ لأن بفهمه يفهم لماذا نفى الجهمية الصفات، ولماذا نفى المعتزلة الصفات، ولماذا نفى الكلائية والأشاعرة والماتريدية الصفات.

ماذا نفوها؟ الجواب: نفوها لهذا الأصل ألا وهو القول بأن إثبات وجود الله ﷻ لا يكون إلا عن طريق دليل حدوث الأعراض، فإن جهم بن صفوان قد تحير في ربه لما قال له طائفة من السُّمَنِيَّة^(١) من أهل الهند - من التناسخية الذين لا يقولون بإله ولا برب خالق ولا بمعبود لهم - قالوا له: أثبت لنا أن هذه الأشياء مخلوقة وأن لها خالقاً؟ فتفكر مدة من الزمن، ولأن أولئك لا يقرون بالقرآن اضطر إلى أن يحتج عليهم بالدليل العقلي، ما هذا الدليل العقلي الذي قال به جهم؟ قال: لدينا أعراض لا يمكن أن تقوم بنفسها - يعني لا يمكن أن نراها ليس لها هيئة - ما هذه الأعراض؟ قال: مثل اللون، والحرارة، والبرودة، والحركة، هذه الأشياء لا تُرى، فالحركة من حيث هي حركة لا تُرى، والمشي من حيث هو لا يُرى، وكذلك ارتفاع الشيء، يعني: علوه وهبوطه لا يرى، فليس ثم شيء اسمه علو يُرى مجسماً، ولا شيء اسمه مشي يُرى وحده، مثل ما يُرى البناء، ويُرى الجبل.

(١) السُّمَنِيَّةُ بضم السين وفتح الميم نسبة إلى سومنات قرية بالهند، وهي فرقة من عبدة الأصنام تقول بقدوم العالم، وإبطال النظر والاستدلال، وزعموا أنه لا معلوم إلا من جهة الحواس الخمس، وأنكر أكثرهم المعاد والبعث بعد الموت، وقال فريق منهم بتناسخ الأرواح في الصور المختلفة. انظر: الفرق بين الفرق (ص ٢٥٣)، ولسان العرب (١٣/٢٢٠)، ومختار الصحاح (ص ١٣٢)، والمصباح المنير (١/٢٩٠)، والتعاريف للمناوي (ص ٤١٥).

هذه المعاني سماها أعراضاً، وقال - وهو يُخاطب أولئك السمنية الضالين -: هذه المعاني لا يمكن أن تقوم بنفسها. قالوا: صحيح. قال لهم: إذا إذا حلت بشيء فهذا الشيء إذا احتاج لغيره، فليس ثم جسم إلا وفيه أعراض، فلا يقوم الجسم إلا بالأعراض، فليس ثم جسم بلا حرارة ولا برودة، فقال: حلول الأعراض في هذا الجسم معناه أن الجسم محتاج إليها، وما دام أن الجسم محتاج فهو ليس مستقلاً بإيجاد نفسه؛ لأن المحتاج إلى غيره في بعض وجوده، فبالأولى يكون محتاجاً إلى غيره في أصل الوجود، يعني: لو كانت الأجسام أوجدت نفسها لكان يمكن أن تستغني عن هذه الأعراض.

فإثبات هذه الأجسام وأنها لا يمكن أن توجد بنفسها كان عن طريق إثبات حلول الأعراض فيها، والأعراض لا يمكن أن تقوم بنفسها، فكذلك الأجسام لا يمكن أن تقوم بنفسها، إذا فالجسم محتاج إلى غيره في وجوده.

قال: فلا بد من موجد له. قالوا: هذا صحيح. فثبت لهم أن الأشياء لا بد لها من موجد، ثم قال لهم: هذا الموجد هو الله تعالى، هو الرب عَلَيْهِ السَّلَام، هو الخالق الذي أوجد هذه الأشياء من عدم، فسلموا له بوجود الله عَلَيْهِ السَّلَام، ثم قالوا له: صف لنا هذا الرب؟ فلما أراد الوصف نظر في الأوصاف التي في القرآن، فكلما أراد أن يصف بوصف وجد أن إثبات هذا الوصف ينقض الدليل الذي أقامه ولم يجد غيره على وجود

الله ﷻ، فإذا أثبت أن الله ﷻ متصف بالصفات الذاتية مثل اليدين والوجه، وغير ذلك من الصفات التي يقولون: إنها لا تقوم بنفسها، وأن من حلت به فهو جسم مثل الأجسام محتاج إلى غيره، وكذلك صفات الغضب والرضا والعلو، ونحو ذلك من الصفات من باب أولى^(١).

هذا الأصل الذي قعده جهم - عامله الله بما يستحق - أضل الأمة؛ لأن كل من أتى بعده من المبتدعة قال: لا يوجد دليل على إثبات وجود الله لمن لا يؤمن بكتاب ولا بسنة ولا رسالة إلا هذا الدليل، وهو دليل حلول الأعراض في الأجسام، وإذا كان كذلك فكل ما ينقض هذا الدليل فلا بد من نفيه أو تأويله، فكان جهم هو أول مَنْ أَصْلَ هذا، وقال: ليس لله صفة إلا صفة واحدة هي الوجود المطلق، ما دام أنه خالق فلا بد أن يكون موجوداً.

وهذه الصفات التي في الكتاب والسنة ماذا يقول فيها؟ قال: هذه كلها مخلوقات منفصلة، فالسميع يعني المسموعات، والبصير يعني المبصرات، وهكذا في كل الصفات سواء الذاتية أو الفعلية أو الاختيارية

(١) انظر: مناظرة الجهم للسمنية في: الرد على الزنادقة والجهمية للإمام أحمد (ص ١٩)، وشرح الطحاوية لابن أبي العز (ص ٥٩١)، ومجموع الفتاوى (٤/ ٢١٨)، واجتماع الجيوش الإسلامية (ص ١٢٩)، وبيان تلبس الجهمية (١/ ٣١٩).

أولها بمخلوقات منفصلة.

ثم أتى المعتزلة بعده وقالوا: هناك صفات عقلية، يعني: الدليل الذي أقامه جهم صحيح، وقالوا: هو دليل عقلي، والعقل الصحيح لا يطعن في العقل الصحيح، أو العقل الصريح لا يطعن في العقل الصريح. ماذا تريدون أيها المعتزلة؟

قالوا: نريد أن نقول إنه ثم صفات عقلية دل العقل على أن الخالق لابد أن يكون متصفاً بها. فأثبتوا ثلاث صفات دل عليها العقل.

ثم أتى الكلاية أتباع عبد الله بن سعيد بن كلاب، وكان لهم ميل إلى أهل الحديث، لكنهم وجدوا أن أهل الحديث لم يقيموا دليلاً عقلياً على وجود الله، وكذلك السلف لم يقيموا دليلاً عقلياً. كما يزعمون. فأخذوا بطريقة خلطوا فيها بين طريقة الجهمية وطريقة أهل الحديث، فأثبتوا مع التأويل، سبع صفات عقلية، مثلما قال المعتزلة: العقل الصريح لا يناقض العقل الصريح. وقالوا: هي ليست ثلاث صفات بل هي سبع.

وتبعهم على ذلك الأشعرية والماتريدية، وزادوا صفة ثامنة هي صفة التكوين، وقالوا: هي ثمان صفات وليست سبعاً، وكلها صفات عقلية.

المقصود من هذا أن تفهم حينما يقول أحد من أئمة السلف عن بعض من يؤول الصفات: إن فلاناً جهمي. ولو كان أشعرياً. فإن بعض

الناس يستعظم هذا ويقول: لماذا يقولون عن فلان الذي أوّل صفة إنه جهمي؟

الجواب عن ذلك: أنه ما أوّل الصفات إلا وقد رضي أصل الجهمية الذي من أجله أوّل، فهو تبعهم في تأصيل ما يُثبت أو ما ينفي من صفات الله ﷻ من حيث التأصيل، نعم قد يكون خالفهم في بعضها لكن من حيث التأصيل رضي بتلك الطريقة.

نعود إلى الصفات التي جاءت في الآيات التي ذكرها شيخ الإسلام، وهي: صفة الغضب، والرضا، والكراهية، والمقت، والأسف، والبغض من الله ﷻ، كل هذه الصفات الاختيارية يسمونها: أعراضاً، ويقولون: لا يجوز القول بأن الله متصف بها؛ لأن معنى ذلك حلول الأعراض فيه ﷻ. وتارة يقولون: معنى ذلك حلول الحوادث فيه ﷻ، وصار بذلك محلاً للحوادث.

وإذا صار محلاً للحوادث ماذا يصير عند الأشاعرة، والماتريدية، والكلائية؟ قالوا: إذا صار محلاً للحوادث معناه أنه جسم، ولهذا بعضهم يختصر هذا الطريق ويقول: نؤول. لماذا تؤول؟ قال: لأن إثبات هذه الصفات يقتضي الجسمية... إلى آخره.

إذاً هذا التأصيل البشع الضال المضل الذي أصله جهم وتبعه عليه الذين يعتقدون في أنفسهم أنهم كانوا عقلاء، هذا كان أضرب شيء على الأمة فيما يتصل باعتقادها بنصوص الصفات، فخاض غمرة ذلك أكثر

الامة ورضوا بهذا الأصل البشع الذي أصله الكافر المضل جهنم بن صفوان عليه من الله ما يستحق. فإذا أردت أن تنقض مسألة من مسائل أهل البدع تذكر هذا الأصل ، لأنهم إذا كانوا حذاقاً في طريقتهم فإنهم يعلمون هذا الأصل ؛ ولهذا شيخ الإسلام في «التدمرية» نقض هذا الأصل بعدد من القواعد^(١).

فهذه الآيات التي ذكرها الشيخ دلت على إثبات صفة الرضا لله ﷻ ، والرضا صفة لله ﷻ قائمة به ، فهو ﷻ يرضى متى شاء وكيف شاء ، ومن قال : إن الرضا قديم ؛ كمن يقول : رضاه عن المؤمن قديم ، وغضبه على الكافر قديم ، فليس هذا بمقولة للسلف ، بل هي مقولة لأهل البدع ، لماذا؟ لأننا نقول : إن الله ﷻ رضي عن المؤمن بعد إيمانه ، فإذا كفر غضب عليه ، فيكون في حق المرتد - عند أهل السنة والجماعة - رضي عنه لما كان مؤمناً ، وغضب عليه لما ارتد.

وأولئك - الأشاعرة والماتريدية وغيرهم - يقولون : الرضا قديم ، فمن علم الله ﷻ منه أنه يوافيه بالإيمان - يعني يموت بالإيمان - فهو راضٍ عنه ولو كان كافراً ، يعني : خالد بن الوليد عندهم في أيام معركة أحد ، وهو يرمي المسلمين بالنبل ، ويقتل من يقتل من المسلمين ، كان إذ ذاك

(١) انظر : التدمرية (ص ٤٠ - ٥٠).

مرضياً عنه ، وأبو سفيان لما قاتل النبي ﷺ في بدر ، وفي أحد ، كان إذ ذاك - عندهم - مرضياً عنه ، لماذا؟ قالوا: لأن الله علم أنه يوافيه بالإيمان ، يعني: يموت على الإيمان ، كذلك المؤمن إذا كان في علم الله ﷻ أنه يموت على الكفر؛ فإنه حتى في حال إيمانه عندهم مغضوب عليه. ولا شك أن هذا يلزم منه لوازم باطلة ، فمن كان في حال الإيمان مغضوب عليه ووفق إلى أعمال كثيرة ، هل الله ﷻ يوفق من هو مغضوب عليه؟ يعني: يلزم على أقوالهم لوازم باطلة كثيرة.

إذا هذه المسألة مهمة ؛ لأن بعض الناس قد لا يدقق فيها ، وهي أن الرضا والغضب والبغض والكره والمقت والأسف من هذه الصفات التي جاءت الأدلة بها ، هذه كلها متعلقة بمشيئة الله ﷻ ، وليست قديمة كما يقول أولئك.

ففي قوله ﷻ: ﴿ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ ﴾ [المائدة: ١١٩] ، رضا الله ﷻ عن العبد صفة من الصفات ، وفي قوله ﷻ: ﴿ وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ ﴾ [النساء: ٩٣] ، الغضب صفة من الصفات أيضاً ، ماذا يقول المؤولة؟ يقولون: الرضا إرادة الإنعام ، والغضب إرادة الانتقام.

فإذا سألتهم عن الغضب ما هو ، ولماذا قلتهم: هو إرادة ، ولم تقولوا: الغضب هو الغضب؟

قالوا: لأن الغضب هو ثوران دم القلب ، وإثبات الغضب يقتضي إثبات الجسمية ، وهذا غير لائق بالله.

وقولهم هذا مردود من وجهين :

الأول : أن الغضب صفة من الصفات يشترك فيها الخالق والمخلوق ، وأنتم حددتم - في تعريف الغضب - ما عقلتموه من المخلوق ؛ لأنكم فسرتم الغضب بأنه ثوران الدم في القلب ، وهذا في المخلوق ، لكن هل هذا هو الغضب بشكل عام في الملك ، وفي الإنسان ، وفي جميع المخلوقات ؟

الثاني : أن ثوران دم القلب هل هو الغضب عينه أم هو أمر نشأ عن الغضب ؟ فالتأمل يرى أن ثوران الدم في القلب وامتلأ العروق بالدم - كما يقولون : إن هذا الغضب - هو في الواقع غضب أولاً ثم حصلت هذه الأشياء ، فإذا غلبان دم القلب وانتفاخ العروق والأوداج وتغير لون الوجه ، هذه ليست الغضب بعينه ، وإنما هي أشياء نتجت عن الغضب في الإنسان ، فإذا إذا عُرِّف الغضب بذلك التعريف صار باطلاً ؛ لأنه تعريف للشيء بآثره ، وهذا ليس بمستقيم عند المعرفين ، وعند أهل اللغة ، وعند جميع العقلاء .

إذا فكلامهم باطل ؛ لأن من قال : إن الغضب إرادة الانتقام ، والرضا إرادة الإنعام أو الإحسان . هذا نفى للصفة ؛ لأنه نفى صفة الرضا والغضب وجعل بدلها صفة الإرادة ، وهذا باطل .

ثم العجب كل العجب من أصحاب هذه الفرق الضالة أنهم أحياناً يعتزون بعقولهم ، وهم في الواقع يخطئون في أساسيات ، لكن

سبحان من طمس على بصائرهم، فإذا سألت أحدهم وقلت له: لماذا فسرت الغضب بالإرادة؟ قال: لأن الغضب لا يليق بالله، لأنه من آثار الأجسام. فإن قلت له: عرف الإرادة، هل الله له إرادة والمخلوق ليس له إرادة؟ قال: المخلوق له إرادة. لأنه لا يستطيع أن ينفي الإرادة عن المخلوق، وإذا كان للمخلوق إرادة فمعنى ذلك أن التشبيه قد حصل، فإذا صار المخلوق له إرادة، ومعنى ذلك أن الإرادة هذه من صفات الأجسام على تقسيمكم، فكيف وصفتم الله ﷻ بها؟

قالوا: دل الدليل العقلي على وجوب الاتصاف بالإرادة.

نقول: ولماذا لم يدل دليل على أن الإرادة في الله تثبت الجسمية؟

كما أن الإرادة في المخلوق تثبت الجسمية؟

قالوا: لا، الإرادتان مشتركان في اللفظ لكن مختلفتان في الحقيقة،

إرادة المخلوق تناسبه وإرادة الله ﷻ تناسبه.

فإذا قالوا ذلك - كما قال شيخ الإسلام في التدمرية - فقد طعنوا

أنفسهم، ولهذا يقول شيخ الإسلام: «كل واحد من النفاة لما أخبر به

الرسول ﷺ من الصفات لا ينفي شيئاً فراراً مما هو محذور إلا وقد أثبت

ما يلزمه فيه نظير ما فر منه، فلا بد في آخر الأمر من أن يُثبت موجوداً

واجباً قديماً متصفاً بصفات تميزه عن غيره، ولا يكون فيها مماثلاً

لخالقه...»^(١)، فإذا ناظرت الجهمي فاطعنه بهذه الصفة التي أثبتها، وقل له: المخلوق متصف بالوجود أم غير متصف؟ سيقول: متصف بالوجود. فتقول له: إذا اقتضى التماثل والتشبيه والتجسيم - على قولكم - لأنهما اشتركا في صفة. فيلزمه فيما بقى ما لم يثبت، كذلك الكلابية أو المعتزلة أو الأشعرية أو الماتريدية .. إلى آخره، يلزمهم ذلك. إذا لا فرار عند أي نافٍ للصفات أن يثبت ولو صفة واحدة، فإذا أثبت صفة فقل له: ما معنى هذه الصفة؟

فإن قال: معناها كذا. قل: والمخلوق فيه هذه الصفة، فإذا اقتضى التجسيم أو التشبيه، فإذا قال: لا، هذه تناسب الخالق وهذه تناسب المخلوق. فقل: قل أيضاً ذلك في كل الصفات؛ إذ القول في بعض الصفات كالقول في البعض الآخر، وكذلك القول في بعض الصفات كالقول في الذات يُحتذى فيه حذوه وينهج فيه منهاجه.

إذا لاشك أن قولهم بنفي الصفات أو تأويلها واضح البطلان، لكن احتاج الأمر إلى شيء من التفصيل؛ لأن كثيراً ممن يتعرضون للتفسير، وخاصة بعض الذين يُدرّسون في الكليات - أو أحياناً في الثانوي - قد يأتي بعضهم إلى هذه النقاط ويخوض في بعض أقوال

(١) انظر: التدمرية (ص ٤٣).

المبتدعة، ويأتي طالب العلم ولا يحسن الرد ولا إقامة الحجة فلا يقيم الحجة، وحجج أهل السنة والجماعة - بحمد الله - هي من أوضح الحجج في العقليات، ومن أنصع الحجج في النقليات والله الحمد والمنة.

ثم إن هذه الصفات التي ذكرها الشيخ رحمته الله فيما استدل به عليها من الآيات فيها ثم صفات مشتركة في الأصل مثل صفة البغض، وصفة الغضب، فقول الله تعالى: ﴿فَلَمَّا أَسَفُونَا أَنْقَمْنَا مِنْهُمْ﴾ [الزخرف: ٥٥]، هنا الأسف يُطلق على شدة الغضب، ويُطلق أيضاً على شدة الحزن والحسرة - يعني: في اللغة فيقول: أسفت وآسفني فلان إذا أغضبه أو أحزنه، فهنا الأسف هو من جنس الغضب، فينبغي الانتباه إلى أن الصفة قد يكون لها أصل، وبعض الصفات تكون متنوعة اللفظ ولكنها مشتركة في الأصل، فالغضب منه الأسف وقد يكون منه أشياء أخرى، كذلك البغض، فقد استدل الشيخ على إثبات البغض لله تعالى بقوله تعالى: ﴿وَلَكِنْ كَرِهَ اللَّهُ أُلْعَائِهِمْ فَضَبَّطَهُمْ﴾ [التوبة: ٤٦]، وقوله تعالى: ﴿كَبُرَ مَقْتًا عِنْدَ اللَّهِ أَنْ تَقُولُوا مَا لَا تَفْعَلُونَ﴾ [الصف: ١٣]، والمقت هو أشد البغض، إذا البغض جنس منه الكراهية ومنه المقت .. إلى آخره، فإثبات أصل الصفة لا يعني أن الصفات الأخر مردها إلى هذا الأصل، يعني لا نقول المقت هو البغض أو الكراهية؛ لأن كل صفة من صفات الله تعالى تُثبت على ما دل عليه النص، لكن لها أصل ولها جنس، فالمقت من جنس البغض؛ ولذلك فسروه بأنه أشد

البغض ، أي : ليس هو البغض فقط بل البغض الشديد ، والبغض له مراتب متعددة.

إذا الخلاصة في هذا الأمر: أن هذه الصفات وإن كانت عند التفسير قد يقرب بعضها من بعض لكن لا يُقال : إن معنى صفة أثبتها الله لنفسه هو معنى صفة أخرى بالترادف المطلق. لكن يقال : هي من جنسها. مثل ما تكلم الأئمة - كشيخ الإسلام وغيره - في الصفات التي هي من جنس الحركة ؛ كالإتيان ، والمجيء ، والنزول ، والعلو ... إلى آخره.

بقي من الكلام على الآيات قوله ﷻ : **وَعُذِّبَ اللَّهُ عَلَيْهِ**

وَلَعَنَهُ [النساء: ٩٣] ، اللعن من الله ﷻ هو الطرد والإبعاد من الرحمة ، والطرد والإبعاد من الرحمة قد يكون طرداً وإبعاداً دائماً ، وقد يكون طرداً وإبعاداً مؤقتاً ، ففي حق المؤمن الذي ثبت له الإسلام إذا لعن الله ﷻ من فعل كذا ؛ كغضبه ﷻ على القاتل ولعنه ، فيكون اللعن هنا طرداً وإبعاداً مؤقتاً عن رحمة الله ﷻ ، يعني : أنه قد يُعَذَّب في النار حيناً من الزمن ثم يخلص منها بإسلامه وتوحيده ، فما جاء في النصوص من اللعن لمن فعل كذا - ولو كان مسلماً - يُحمل على أنه طرد وإبعاد مؤقت ؛ وذلك مثل لفظ التحريم : حرم الله الجنة على من فعل كذا ، هذا التحريم تحريم مؤقت ، وهناك التحريم الأبدي هذا للكفار.

فإذا اللعن طرد وإبعاد من رحمة الله، وهو دائم بالنسبة للكافر ومؤقت بالنسبة للمسلم الذي فعل كبيرة استحق عليها اللعن أو مات على ذلك ولم يتب^(١).

كيف يحصل اللعن من الله ﷻ؟

قال شيخ الإسلام رحمته الله وأئمة السنة^(٢): يحصل اللعن من الله بالقول وليس بالمعنى فقط؛ كأن يقول الله ﷻ لعن فلاناً، أو لعنت فلاناً، أو نحوه، فإذا قوله ﷻ هنا: ﴿وَعَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُ﴾ أي: لعنه بقوله ﷻ، فإذا جاء في النص: لعن الله كذا، يعني: أن الله ﷻ لعنه بالقول. وقوله ﷻ: ﴿أُولَئِكَ جَزَاؤُهُمْ أَنَّ عَلَيْهِمْ لَعْنَةَ اللَّهِ وَالْمَلَكَةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ﴾ [آل عمران: ٨٧] يعني: أن الله يلعنه قولاً، أي: يأمر بطرده وإبعاده من رحمته قولاً، وأما الملائكة والناس فهم يدعون بأن يكون أولئك من الملعونين.

(١) انظر: الصارم المسلول على شاتم الرسول (٨٧/٢).

(٢) انظر: مجموع الفتاوى (٣٦٥/١٥، ٣٦٦)، ودقائق التفسير (٤٥٨/٢) وتيسير العزيز

الحميد شرح كتاب التوحيد (ص ١٥٧).

وقوله تعالى: ﴿ هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِّنَ الْغَمَامِ وَالْمَلَائِكَةُ وَقُضِيَ الْأَمْرُ ﴾ [البقرة: ٢١٠]، وقوله تعالى: ﴿ هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ تَأْتِيَهُمُ الْمَلَائِكَةُ أَوْ يَأْتِيَ رَبُّكَ أَوْ يَأْتِيَ بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ ﴾ [الأنعام: ١٥٨]، وقوله تعالى: ﴿ كَلَّا إِذَا دُكَّتِ الْأَرْضُ دَكًّا دَكًا ۖ وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا ﴾ [الفجر: ٢١، ٢٢]، وقوله تعالى: ﴿ وَيَوْمَ تَشَقَّقُ السَّمَاءُ بِالْغَمِيمِ وَنُزِّلَ الْمَلَائِكَةُ تَنْزِيلًا ﴾ [الفرقان: ٢٥].

الشرح:

هذه الآيات فيها ذكر صفات من جنس واحد، وهي: صفة الإتيان، والحجيء، والنزول لله ﷻ، وشيخ الإسلام رحمه الله ذكر هذه الآيات كمثال، وإلا فالآيات والأحاديث التي فيها ذكر مجيء الله ﷻ وذكر إتيانه وذكر نزوله كثيرة بحيث يُقطع معها بأن المراد بتلك الصفات حقائقها التي دلت عليها ظواهر الألفاظ^(١).

(١) قال ابن القيم رحمه الله في نونيته:

والله ما احتمل الحجيء سوى مجي
من أين يأتي يا أولي العقول إن
من فوقنا أو تحتنا وأمامنا
وَالذَّاتِ بَعْدَ تَبَيُّنِ الْبُرْهَانِ
كُنْتُمْ دُوِيَّ عَقْلِ مَعَ الْعِرْقَانِ
أَوْ عَنِ شِمَائِلِنَا وَعَنِ أَيْمَانِ

ففي قوله ﷺ: ﴿ هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِّنَ الْغَمَامِ وَالْمَلَائِكَةُ وَقُضِيَ الْأَمْرُ ﴾، قوله: ﴿ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ ﴾ يعني: يوم القيامة للفصل بين العباد، وفي هذه الآية وصف الله ﷻ نفسه بصفة الإتيان، وكذلك في الآية الثانية بقوله: ﴿ أَوْ يَأْتِيَكُمُ بَعْضُ مَا يَدَّيْنِ رَبِّكَ ﴾، فقوله: ﴿ أَوْ يَأْتِي رَبُّكَ ﴾ فيه إثبات صفة الإتيان لله ﷻ.

وقال ﷻ: ﴿ كَلَّا إِذَا دُكَّتِ الْأَرْضُ دَكًّا دَكًّا ۖ وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا ﴾، قوله: ﴿ وَجَاءَ رَبُّكَ ﴾ فيها إثبات صفة المجيء لله ﷻ، وقوله: ﴿ وَيَوْمَ تَشَقَّقُ السَّمَاءُ بِالْغَمَامِ ﴾ فيها إثبات صفة النزول لله ﷻ يوم القيامة لفصل القضاء، وجه الدلالة: أن تشقق السماء بالغمام هو

=

والله لَا يَأْتِيَهُمْ مِنْ تَحْتِهِمْ
كَلَّا وَلَا مِنْ خَلْفِهِمْ وَأَمَامِهِمْ
والله لَا يَأْتِيَهُمْ إِلَّا مِنْ أَلْفِ
أَبْدَانٍ تَعَالَى اللَّهُ دُونَ السُّلْطَانِ
وَعَنِ السَّمَائِلِ أَوْ عَنِ الْإِيمَانِ
عُلُوِّ السَّيِّ فَوْقَ كُلِّ مَكَانٍ
انظر: النونية بشرح ابن عيسى (١/٥١٤، ٥١٥).

وقال القحطاني في نونته (ص ١٧):

وَاللَّهُ يَوْمَئِذٍ يَجِيءُ لِعَرْضِنَا
وَالْأَشْعَرِي يَقُولُ يَا أَمْرُهُ
وَاللَّهُ فِي الْقُرْآنِ أَخْبَرَ أَنَّهُ
مَعَ أَنَّهُ فِي كُلِّ وَقْتٍ دَانِي
وَيَعِيبُ وَصَفَ اللَّهَ بِالْإِتْيَانِ
يَأْتِي بِغَيْرِ تَنَقُّلٍ وَتَدَانٍ

مقدمة ذلك النزول ؛ كما بينت ذلك السنة ، وكما دل عليه قوله ﷺ :

﴿ هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْغَمَامِ ﴾ [البقرة: ٢١٠] ، فقوله
﴿ وَيَوْمَ تَشَقَّقُ السَّمَاءُ بِالْغَمَمِ ﴾ تفسرها آية البقرة .

كذلك السنة فيها إتيان الله ﷻ يوم القيامة للفصل بين العباد ،
وكذلك فيها إثبات نزوله ﷻ .

وهذه الصفات - في هذه الآيات - ذكرت بصيغة الفعل ، فقال ﷻ :

﴿ هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ ﴾ ، وقال ﷻ : ﴿ هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ تَأْتِيَهُمُ
الْمَلَائِكَةُ أَوْ يَأْتِيَ رَبُّكَ ﴾ ، وقال الله ﷻ : ﴿ وَجَاءَ رَبُّكَ ﴾ ، وقال ﷻ :

﴿ وَيَوْمَ تَشَقَّقُ السَّمَاءُ بِالْغَمَمِ ﴾ ، يعني : وجاء ربك أو وأتى الله ، والتعبير

بالفعل - كما هو معروف - مشتمل على شيئين : مشتمل على زمن

وحدث ، والحدث هو مصدر لذلك الفعل ، فإذا في قوله : ﴿ هَلْ

يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ ﴾ فيها زمن ذلك الفعل وهو المستقبل ، وفيها

الحدث الذي هو الإتيان ، كذلك قوله : ﴿ وَجَاءَ رَبُّكَ ﴾ فيه الزمن وفيه

الجميء الذي هو المصدر ، وهكذا في غيرها من الآيات .

ولا يُشكل على هذا قول طائفة من أهل السنة : إن باب الأفعال

أوسع من باب الصفات . وذلك أن مرادهم بقولهم هذا أنه قد يُطلق

الفعل ولا يُراد به إثبات الصفة من كل وجه ، وهذا مثل قوله ﷻ :

﴿ اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِرَبِّهِ ﴾ [البقرة: ١٥] ، وقوله ﷻ : ﴿ يُخَدِّعُونَ اللَّهَ وَهُوَ

خَدِعَهُمْ ﴿ [النساء: ١٤٢]، وقوله ﷺ: ﴿يُخَدِّعُونَ اللَّهَ وَلَّذِينَ ءَامَنُوا وَمَا يُخَدِّعُونَ إِلَّا أَنْفُسَهُمْ﴾ [البقرة: ٩]، ونحو ذلك مما فيه الفعل، فهذا منقسم، فكل فعل يُطلق لاشك أنه مشتمل على الحدث، والحدث وصف، وما قالوه من أن باب الأفعال أوسع يعنون به أنه ليس كل فعل أُضيف إلى الله ﷻ يكون فيه إثبات الصفة على وجه الإطلاق، بل قد يُطلق الفعل ويُراد به إثبات الصفة على وجه التقييد.

لا شك أن باب الأفعال أوسع من باب الصفات، فرمما يُطلق الفعل ويكون عند إثبات الصفة مقيداً كما تقول: يكر الله ﷻ بمن مكر به، أو تقول: الله ﷻ من صفاته الاستهزاء بمن استهزأ به، ومن صفاته خداع من خادعه، ومن صفاته كيد من كاده ومن كاد أوليائه، ونحو ذلك.

قوله ﷻ: ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ﴾، وفي الآية الأخرى: ﴿أَوْ يَأْتِيَ رَبُّكَ﴾، وفي الثالثة: ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾، ونحو ذلك، هذه الصفات هي من جنس واحد، وهي: الإتيان، والمجيء، والنزول، ومثلها صفة الهرولة، ونحو ذلك من الصفات التي هي - كما يقول شيخ الإسلام وغيره^(١) - من جنس الحركة، وهذه الصفات جنس واحد

(١) انظر: مجموع الفتاوى (٤٣٦/٥، ٤٥٨)، (١٥٦/٦)، وأقاويل الثقات (٦٣، ٢٠٠).

ودلالاتها متقاربة، ففيها إثبات صفة الإتيان، وإثبات صفة المجيء، والمجيء يكون عن إتيان، والإتيان يكون بمجيء، كذلك فيها إثبات صفة النزول.

أما لفظ الحركة فهو لفظ لم يرد لا في الكتاب ولا في السنة لإثباته لله ﷻ، وأما استعمال لفظ الحركة؛ كما جاء في رد عثمان بن سعيد الدارمي على بشر المريسي^(١)، وكما جاء في أقوال بعض أصحاب أحمد، وكما استعمله شيخ الإسلام^(٢)، قالوا: الحركة يُراد بها معناها في اللغة، وهو: الانتقال بالفعل من شيء إلى شيء هذا أصل الحركة، وقد تكون حركة نفس، وقد تكون حركة ذات، وقد تكون حركة فعل، وقد تكون حركة صفة، هذا في اللغة، يعني: بابها فيه سعة؛

(١) انظر كلام الإمام عثمان بن سعيد الدارمي في رده على بشر المريسي (٢١٥/١).

(٢) قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمته الله في مجموع الفتاوى (٢٠/٨، ٢١): «القول الثالث: إثبات الفعلين اللازم والمعتدى كما دل عليه القرآن... وقد صرح أئمة هذا القول بأنه يتحرك؛ كما ذكر ذلك حرب الكرماني عن أهل السنة والجماعة، وسمى منهم: أحمد ابن حنبل، وسعيد بن منصور، وإسحاق بن إبراهيم، وغيرهم، وكذلك ذكره عثمان بن سعيد الدارمي عن أهل السنة، وجعل نفي الحركة عن الله ﷻ من أقوال الجهمية التي أنكرها السلف، وقال: كل حي متحرك ومالا يتحرك فليس بحي، وقال بعضهم: إذا قال لك الجهمي: أنا كافر برب يتحرك، فقل: أنا مؤمن برب يفعل ما يشاء». هـ. وانظر: درء تعارض العقل والنقل (٥١/٢)، وبيان تلبيس الجهمية (٤٠٥/١).

ولهذا لم تُستعمل في الكتاب ولا في السنة لله ﷺ بلفظ الحركة، أما أفرادها فكثيرة، منها: وصف الله ﷻ بصفة الإتيان، والمجيء، والنزول، والتقرب، والهرولة، ونحو ذلك.

أما المبتدعة فهم يدعون المجاز في هذه الصفات الفعلية، والمجاز معناه عندهم: أن ثم حذف في الكلام، فقوله ﷻ: ﴿ هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ ﴾ يعني: إلا أن يأتيهم أمر الله، أو إلا أن يأتيهم عذاب الله ﴿ فِي ظُلُلٍ مِّنَ الْفُجَارِ ﴾، كذلك قوله: ﴿ وَجَاءَ رَبُّكَ ﴾ يقولون: وجاء أمر ربك، أو وجاء مُلْكُ ربك. وهذا ونحوه يسمونه مجاز الحذف، يعني أنه حُذف بعد الفعل كلمة هي فاعل الفعل، أو هي التي يضاف إليها الفعل، أما الله ﷻ عندهم فليس بمتصف بمجيء ولا إتيان ولا نزول ولا غير ذلك، فكل موضع فيه إثبات تلك الصفات لله ﷻ يحرفونه بالمجاز، ويقولون: ثم مجاز حذف.

ومن أصول الرد عليهم: أن المجاز - كما سبق بيانه - فيه ترك للمعنى الأول لأجل المعنى الثاني لعلاقة بينهما، وهذا لا يُصار إليه إلا إذا امتنع الأول، أو لم يُناسب، وهذا على كلامهم، يعني: ننزل معهم في إثبات المجاز، فعلى قاعدة المجاز عندهم: أنه لا يقال بالمجاز - بنقل اللفظ من المعنى الأول إلى المعنى الثاني لعلاقة - إلا إذا لم يناسب المقام أو لم يصح الكلام؛ كما قالوا في قوله ﷻ: ﴿ وَمَثَلِ الْفَرَسِ الْآتِيِ

كُنَّا فِيهَا ﴿[يوسف: ٨٢]، قالوا: هنا فيه مجاز حذف يعني وأسأل أهل القرية لأن القرية لا تُسأل في نفسها وإنما يسأل أهلها، وقوله: ﴿وَالْعِيرَ الَّتِي أَقْبَلْنَا فِيهَا﴾ على هذا النحو أيضاً، يعني: وأسأل أصحاب العير، وهكذا في كل موضع فيه مجاز حذف كما ادعوه.

نقول: إن قيل به - وقد سبق بحث مفصل في المجاز وإبطاله وأن المجاز ليس بصحيح - فليس المقام مقاماً واحداً؛ لأن مجاز الحذف يُصار إليه إذا كان الكلام مشكلاً ولا يمكن إلا بإثبات مجاز الحذف، وهذا إذا قيل به في ﴿وَسَلِّ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا وَالْعِيرَ الَّتِي أَقْبَلْنَا فِيهَا﴾ ونحو ذلك، فذلك للإشكال الواقع في أن القرية لا تُسأل، وأما قوله ﷺ: ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ﴾ فلو كان الإتيان الذي أثبتته الله ﷻ لنفسه في موضع واحد جاء في موضع واحد فقط هو ونظائره مثل المجيء والنزول ... إلى آخره، فرمما كان لهم وجه في التعلق، لكن النصوص متكاثرة في إثبات الإتيان وفي إثبات المجيء، ومحال أن يكون الكلام كله على هذا ذاهب إلى الحذف في كل موضع؛ لأن معنى ذلك أن الصفات الفعلية كلها فيها مجاز حذف، وهذا معناه نفى كل صفة فعلية لله ﷻ، وهذا يؤول إلى تعطيل الله ﷻ عن صفاته الفعلية، ولا شك أن هذا باطل. أيضاً هذه الآيات فيها إثبات الحقيقة، ولا يمكن أن يُقال: إن الآيات لا تدل على حقيقة ما جاء فيها من الصفات؛ إذ إن هذه الآيات

ظاهر فيها أن المراد الصفة، فانظر مثلاً إلى قوله ﷺ: ﴿ هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِّنَ الْغَمَامِ ﴾ المجاز الذي ادعوه: أن يأتي أمر الله، أو يأتي عذاب الله في ظلل من الغمام، لا يناسب ذلك البتة، كذلك قوله ﷺ: ﴿ وَجَاءَ رُبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا ﴾ لا يناسب أن يكون المقام: وجاء أمره، أو جاء عذابه، أو نحو ذلك؛ لأن السياق يدل على أن المجيء والإتيان ونحو ذلك بذاته ﷻ.

إذا ما ادعوه من هذا يبطل بأوجه:

الأول: رد المجاز من أصله.

الثاني: التنزل معهم وإبطال ما ادعوه من أن هذه الآيات فيها مجاز بنفي دعوى المجاز فيها بخصوصها.

إذا تقرر هذا؛ فإن الإتيان والمجيء ونحوه ورد في النصوص على جهتين:

الأولى: أنه يرد مطلقاً.

الثانية: أن يرد مقيداً^(١).

ونعنى بالمطلق أنه لا يتعدى، ونعني بالمقيد أن يكون متعدياً،

ومثال المطلق ﴿ وَجَاءَ رَبُّكَ ﴾ هنا المجيء لم يتعد إلى شيء، ومثاله ﴿ إِلَّا

(١) انظر: مختصر الصواعق المرسلة (ص ٣٦٩).

أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ ﴿١﴾ يعني: يأتي الله أولئك، وهذا معناه أنه تعدى من جهة المفعول، لكن ليس من جهة كون الله ﷻ أتاهم، فقوله: ﴿إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ﴾ فيه أن الإتيان هنا صفة لله ﷻ، وهذا من قسم المطلق؛ لأن التعدي هنا ليس تعدياً بالفعل، يعني: بالصفة، وإن كان في اللغة قد تعدى الفعل إلى المفعول.

فالمطلق ما فيه الوصف، وأما المقيد فهو ما يكون مُعَدًى إلى شيء بحرف أو بمفعول وتكون التعدية هذه ليس ظاهراً فيها الصفة، مثاله: قوله ﷻ: ﴿فَأَتَى اللَّهُ بُنْيَانَهُم مِّنَ الْقَوَاعِدِ﴾ [النحل: ٢٦]، هنا تعدى الإتيان إلى البنيان من القواعد، فدلّت الآية على أن صفة الإتيان هنا هي إتيان عذابه.

كذلك قوله ﷺ في الحديث: «اللَّهُمَّ لَا يَأْتِي بِالْحَسَنَاتِ إِلَّا أَنْتَ»^(١)، هنا «يأتي بالحسنات» هذا عُدًى، فيكون الإتيان هنا ليس إتيان الذات وإنما هو إتيان الصفات. وهكذا في مواضع كثيرة يأتي الإتيان

(١) أخرجه أبو داود (٣٩١٩)، وابن أبي شيبة في مصنفه (٣١٠/٥)، وابن قانع في معجم الصحابة (٢٦٢/٢)، وابن السني في عمل اليوم والليلة (ص ٢٥٥)، والبيهقي في الكبرى (١٣٩/٨)، وفي شعب الإيمان (٦٣/٢) من حديث عروة بن عامر ؓ.

مقيداً، ويكون المراد الإتيان بالصفات : إما عذاب الله ، وإما رحمته ، أو الإتيان ببعض خلقه ؛ كملائكته ونحو ذلك .

أما المطلق فهذا فيه إثبات الصفة ، وهذا ظاهر من نحو الأمثلة التي ذكرنا ؛ كقوله ﷻ : ﴿ هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ ﴾ ، فيها من البحث أن النظر هنا بمعنى الانتظار ﴿ هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا ﴾ ، فالنظر له استعمالات ، ومنها أن يكون النظر بمعنى الانتظار ، ومن ضوابطه أن يكون بعد النظر (إلا) وقبله استفهام ، وقد يكون النظر بمعنى الرؤية إذا عُدي بـ (إلى) ، أو إذا دُكر محل النظر وهو الوجه ، فيكون رؤية العين ، فإذا يأتي النظر فيكون :

- بمعنى الانتظار ، وهذا له ضابط .
- بمعنى الرؤية ، إذ عُدي بـ (إلى) أو دُكر محله وهو الوجه .
- محتملاً الانتظار أو الرؤية إذا عُدي إلى المفعول بنفسه ؛ كما تقول : (نظرت محمداً) ، فيحتمل أن يكون المعنى انتظرته ، أو يكون المعنى رأيته .

وقوله هنا ﴿ هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا ﴾ بمعنى هل ينتظرون ، ويأتي بحث ذلك مفصلاً . إن شاء الله . في بحث رؤية الله ﷻ .

قوله: ﴿إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِّنَ الْغَمَامِ﴾ الظلل جمع ظلة، والظلة هي ما يُظل المرء أو يظل الشيء، وقد تكون بالغمام، وقد تكون بغيره مما يُظل، لهذا قال بعدها: ﴿مِّنَ الْغَمَامِ﴾ والغمام هو: السحاب الأبيض، الرقيق، الناصع البياض، الخفيف، الجميل، وهذا يسبق نزول الله ﷻ لفصل القضاء بين العباد يوم القيامة، وهذا كما قال ﷻ في آية الفرقان: ﴿وَيَوْمَ تَشَقَّقُ السَّمَاءُ بِالْغَمَمِ وَيُزَلُّ الْمَلَكُ تَغْزِيلًا﴾ [الفرقان: ٢٥]، والملائكة ينزلون أيضاً ويكونون صفوفاً؛ كما دل على ذلك قوله ﷻ: ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾ [الفجر: ٢٢]، وهل يحيطون بأهل المحشر، أو يحيطون بالأرض من أطرافها؟ فهذا فيه قولان، والأظهر أنهم يكونون صفوفاً يحيطون بأهل المحشر من الجن والإنس؛ وذلك بحسب ما يكونون عليه من الأرض، والملائكة تنزل وتحقق بالإنس والجن وتكون من ورائهم صفوفاً؛ صففاً بعد صف.

قال ﷻ في الآية الأخرى آية الإنعام: ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ تَأْتِيَهُمُ الْمَلَائِكَةُ أَوْ يَأْتِيَ رَبُّكَ﴾، هذه مثل الأولى ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا﴾ يعني: هل ينتظرون ﴿إِلَّا أَنْ تَأْتِيَهُمُ الْمَلَائِكَةُ﴾ يعني: بالعذاب ﴿أَوْ يَأْتِيَ رَبُّكَ﴾ لفصل القضاء بينهم ﴿أَوْ يَأْتِيَ بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ﴾ وهي طلوع الشمس من مغربها؛ لهذا قال بعدها: ﴿يَوْمَ يَأْتِي بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ لَا يَنْفَعُ نَفْسًا إِيْمَتُهَا لَمْ تَكُنْ ءَامَنَتْ مِن قَبْلُ أَوْ كَسَبَتْ فِي إِيْمَتِهَا خَيْرًا قُلِ إِنَّا مُنْظِرُونَ﴾، فطلوع

الشمس من مغربها إذا حصل آمن الناس بالله أجمعون وسلّموا، وهذا لا ينفعهم لأنهم قد رأوا آيات الله ﷻ العظام، وطلوع الشمس من مغربها هي بعض الآيات في تفسير عامة السلف^(١) في قوله ﷻ: ﴿أَوْ يَأْتِكُمْ بَعْضُ مَا يَتَذَكَّرُ فِيكَ﴾، وذلك لأن النبي ﷺ فسرها بذلك^(٢)، والآيات العظام يُعني بها: أشراط الساعة العظام، وهي عشر آيات مرتبة - كما جاءت في الأحاديث^(٣) - وهي: خروج المسيح الدجال، ثم نزول عيسى ابن مريم عليه السلام، ثم خروج يأجوج ومأجوج، ثم خسف بالمشرق، ثم

(١) انظر: تفسير عبد الرزاق (٢/٢٢٢)، وتفسير الطبري (٨/٩٦)، وزاد المسير (٣/١٥٦)، (١٥٧)، والدر المنثور (٣/٣٨٩-٣٩٨).

(٢) أخرج الترمذي (٣٠٧١)، وأحمد في المسند (٣/٣١، ٩٨)، وعبد بن حميد في مسنده (ص٢٨٣)، وأبو يعلى في مسنده (٢/٥٠٥)، وابن أبي شيبة في مصنفه (٧/٥٠٦)، والطبري في تفسيره (٨/٩٧)، من حديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه عن النبي ﷺ في قول الله ﷻ: ﴿أَوْ يَأْتِكُمْ بَعْضُ مَا يَتَذَكَّرُ فِيكَ﴾ قال: «طُلُوعُ الشَّمْسِ مِنْ مَغْرِبِهَا». قال أبو عيسى: «هذا حديث حسن غريب، ورواه بعضهم ولم يرفعه» اهـ. وجاء من حديث أبي هريرة، وابن مسعود رضي الله عنه.

(٣) أخرج مسلم (٢٩٠١) من حديث حذيفة بن أسيد الغفاري رضي الله عنه قال: «أُطْلِعَ النَّبِيُّ ﷺ عَلَيْنَا وَنَحْنُ نَتَذَكَّرُ فَقَالَ: «مَا تَذَكَّرُونَ؟» قَالُوا: نَتَذَكَّرُ السَّاعَةَ. قَالَ: «إِنَّهَا لَنْ تَقُومَ حَتَّى تَرَوْنَ قَبْلَهَا عَشْرَ آيَاتٍ». فَذَكَرَ الدُّخَانَ وَالْجَحَالَ وَالْدَّابَّةَ وَطُلُوعَ الشَّمْسِ مِنْ مَغْرِبِهَا وَنُزُولَ عِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ عليه السلام وَيَأْجُوجَ وَمَأْجُوجَ وَثَلَاثَةَ خُسُوفٍ خَسَفَ بِالْمَشْرِقِ وَخَسَفَ بِالْمَغْرِبِ وَخَسَفَ بِجَزِيرَةِ الْعَرَبِ وَآخِرُ ذَلِكَ نَارٌ تَخْرُجُ مِنَ الْيَمَنِ تَطْرُدُ النَّاسَ إِلَى مَحْشَرِهِمْ».

خسف بالمغرب، ثم خسف بجزيرة العرب، ثم الدخان، ثم طلوع الشمس من مغربها، ثم خروج الدابة على الناس ضحى، ثم النار تحشر الناس إلى أرض محشرهم.

هذه هي الآيات العشر العظام^(١)؛ ولهذا قال هنا في آية الأنعام:

﴿أَوْ يَأْتِكُمْ بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ﴾ يعني: بعض الآيات العشر العظام التي هي دليل على الإيذان للكفار بالهلاك والعذاب السرمدى الذي لا يفتر عنهم وهم فيه مبلسون.

وفي قوله ﷻ: ﴿كَلَّا إِذَا دُكَّتِ الْأَرْضُ دَكًّا دَكًا ۖ وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ

صَفًّا صَفًّا﴾ [الفجر: ٢٢، ٢٣]، إثبات صفة المجيء لله ﷻ، وقوله:

(١) وقد نظم السفاريني رحمه الله هذه الآيات العشر بقوله:

| | |
|---------------------------|-------------------------|
| وما أتى في النص من أشراط | فكله حق بلا شطاط |
| منها الإمام الخاتم الفصيح | محمد المهدي والمسيح |
| وأنه يقتل للرجال | يباب لدخل عن الجبال |
| وأمر بأجوج وأجوج أثبت | فإنه حق كهدم الكعبة |
| وإن منها آية الدخان | وأنه يذهب بالقرآن |
| طلوع شمس الأنق من دبور | كذات أجياد على المشهور |
| وأخر الآيات حشر النار | كما أتى في محكم الأخبار |
| فكلها صحت بها الأخبار | وسطرت آثارها الأخبار |

انظر: الدرة المضية في عقد أهل الفرقة المرضية (ص ٧٥، ٧٦).

﴿وَالْمَلَائِكَةُ﴾ المراد الملائكة، فهم يأتون صفًا، صفًا على النحو الذي سبق بيانه، ويكون مجيء الملائكة قبل مجيء الله ﷻ، يعني: ينزلون في صفوف يحدقون بالناس قبل مجيء الله ﷻ للفصل بين العالمين.

إذا تقرر هذا فقد نبه ابن القيم رحمه الله في كتابه «الصواعق المرسله»^(١) على أن ما ورد مقيدًا من هذه الصفات التي ذكرنا مما لا يُراد به الصفة وإنما يراد به مجيء العذاب والإتيان بالملائكة والإتيان بالرحمة ونحو ذلك؛ كقوله ﷻ: ﴿فَأَقْصَىٰ اللَّهُ بُيُوتَهُمْ مِنَ الْفَوَاحِشِ﴾ [النحل: ٢٦]، ونحو ذلك، قال: وهذا المقيد يُفسر بأنه الإتيان بعذاب الله، أو في موضع آخر الإتيان برحمته، أو إتيان الملائكة، قال: ولا يمتنع أن يكون إتيان الله ﷻ لهذه مع ذلك حقيقياً، ويكون كدونه ﷻ. وهذا منه إعمال لكل المواضع مع أنه هو الذي قسمها إلى مطلق ومقيد، وجعل المقيد لا يُراد به الصفة، ولكن قال: لا يمتنع أن يُراد به مع ذلك - أن يأتي الله ﷻ بذاته ويكون ذلك كدونه من أهل عرفة، وكما ينزل كل

(١) انظر: مختصر الصواعق المرسله (ص ٣٦٩)، وعبارة المختصر: «وكان في هذا السياق ما يدل على المراد، على أنه لا يمتنع في الآيتين أن يكون الإتيان على حقيقته، ويكون ذلك دنواً ممن يريد إهلاكهم بغضبه، وانتقامه؛ كما يدنو عشية عرفة من الحجاج برحمته وفضله، ولا يلزم من هذا الدنو والإتيان الملاصقة والمخالطة...» ا. هـ.

ليلة إلى سماء الدنيا، فيكون في ذلك الإتيان الدنو، مع أن المراد بالإتيان إتيانه ﷺ بصفاته أو بملائكته أو بعذابه أو رحمته ونحو ذلك.

وقوله ﷺ في آخر آية ذكرها: ﴿وَيَوْمَ تَشْقَى السَّمَاءُ وَالْغَمَمُ وَنَزَلَ الْمَلَائِكَةُ

تَنْزِيلًا﴾ [الفرقان: ٢٥]، وتشقق السماء بالغمام المراد: يسبقه التشقق؛ ولهذا قال بعض أهل العلم^(١): تشقق السماء بالغمام إيذان بنزول الله ﷻ. فهو منه لأن الإيذان بعض المؤذن به، أي: أنه مقدمة، وإذا كان مقدمة كان دالاً عليه، وهو بعض الصفة.

ويكون الدليل على أن هذه الآية يُراد بها نزول الله ﷻ أن التشقق إيذان بنزول الله ﷻ، وإلا فيكون إيراد شيخ الإسلام لهذه الآية في هذا الموطن ليس له وجه مناسبة؛ لأن الكلام على مجيء الله وإتيانه ونزوله فما معنى إيراده لقول الله ﷻ: ﴿وَيَوْمَ تَشْقَى السَّمَاءُ وَالْغَمَمُ وَنَزَلَ الْمَلَائِكَةُ

تَنْزِيلًا﴾، وما مناسبتها لإتيان الله ونزوله يوم القيامة لفصل القضاء؟ الجواب: مناسبتها أن التشقق إيذان بالنزول، وقالوا: الإيذان بالشيء يدل عليه، فإذا كنت تعلم أن مصاحبة فلان لفلان دائمة لا ينفك أحدهما عن الآخر، فإنك إذا رأيت أحدهما استدلت على مجيء الآخر

(١) انظر: تفسير الطبري (٣٢٧/٢ - ٣٣١)، (٦/١٩)، وتفسير ابن أبي حاتم (٢٦٨٢/٨)، والدر المنثور (٢٤٨/٦، ٢٤٩)، تفسير السعدي (ص ٥٨١).

قبل أن تراه، كذلك الأشياء المتلازمة مثل سماع الصوت مع مجيء الشخص، ومثل الرعد والبرق مع المطر، ونحو ذلك من الأشياء. المقصود: وجه دلالة الآية أن فيها إيذان بنزول الله، وذلك دال على نزوله فتكون الآية من آيات الصفات بهذا المعنى.

ويكون التشقق من صفات السماء وليس من صفات الله ﷻ، فهو بسبب الإتيان، يعني أن الله ﷻ إذا نزل إلى الأرض - كما يليق بجلاله وعظمته - لفصل القضاء تشققت السماء، فيكون تشقق السماء إيذاناً بنزوله، فهو دليل حتمي، قال ﷻ: ﴿السَّمَاءُ مُنْفَطِرٌ بِهِ﴾ [المزمل: ١٨]، وقال: ﴿إِذَا السَّمَاءُ انشَقَّتْ﴾ [الانشقاق: ١]، فهو تشقق حسي حقيقي، وتشقق السماء يكون في موطنين:

الأول: بين النفختين.

والثاني: للنزول لفصل القضاء بين العباد.

أما نزول الله ﷻ إلى سماء الدنيا كل ليلة، أو نزوله عشية عرفة، فهذا كله ليس معه تشقق؛ لأن هذا إتيان وهذا نزول.

وقوله: ﴿ رَبِّقَى وَجْهَ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ ﴾ [الرحمن: ٢٧]،

وقوله: ﴿ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ ﴾ [القصص: ٢٨].

الشرح:

هذه الآيات فيها ذكر صفة من صفات الله ﷻ التي تكاثرت الأدلة على إثباتها في الكتاب والسنة، ويجب الإيمان بها وإثباتها لله ﷻ، ودحض ومنع التأويلات التي تخرجها عن حقائقها في الكيفية، ونفي التمثيل والمشابهة بين صفات الله ﷻ وصفات خلقه، فذكر صفة الوجه لله ﷻ، وذكر عليها من الأدلة قوله ﷻ: ﴿ كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ ﴾ ﴿ رَبِّقَى وَجْهَ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ ﴾ [الرحمن: ٢٦، ٢٧]، وقوله: ﴿ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ ﴾، ثم ذكر صفة اليد لله ﷻ، وذكر جملة من الأدلة على إثباتها مما سيأتي.

وصفة الوجه لله ﷻ هي من الصفات الذاتية، والله ﷻ أثبت لنفسه وجهاً^(١)؛ كما أثبت لنفسه يدين، وكما أثبت لنفسه سائر

(١) قال ابن القيم رحمه الله في نونيته:

والله ما في هذه الدنيا الد
وكذلك رؤية وجهه سبحانه
من اشتياق العبد للرحمن
هي أكمل اللذات للإنسان

الصفات الذاتية كالسمع والبصر ونحو ذلك، وكما أثبت له نبيه ﷺ عينين، فصفة الوجه من جنس تلك الصفات التي وصف الله ﷻ بها نفسه، وهذه الآيات التي فيها الصفات يجب أن يُصدق بها وأن يؤمن بها؛ لأن باب الصفات باب واحد لا فرق فيه بين صفة وصفه؛ فكما أننا ثبت صفة السمع وصفة البصر وصفة الكلام وصفة الحياة وصفة الإرادة - إلى آخر تلك الصفات التي يثبتها المبتدعة ويثبتها أهل السنة - ثبت أيضاً الصفات الذاتية؛ كصفة الوجه وصفه اليدين وغير ذلك من الصفات، فباب الصفات باب واحد، وهذا أصل وقاعدة عظيمة في ذلك، فإن أهل السنة لم يفرقوا بين صفة وصفة، بل أجروا الجميع مجرى واحداً، وكل ما كان صفة لله ﷻ أثبتوه ومنعوا تحريفه وآمنوا به على الوجه اللائق به ﷻ، ومن ذلك صفة الوجه لله ﷻ.

والوجه جاء إثباته في نصوص كثيرة من الكتاب والسنة، منها:

قول الله ﷻ: ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ ۝ وَبَقِيَ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ ۝﴾،
فقوله: ﴿وَبَقِيَ وَجْهُ رَبِّكَ﴾ فيه إثبات صفة الوجه؛ لأنه أضاف الوجه

والوجه أيضاً خشية الحدثان
هو ولقاءه ومحبة الديان

لكنما الجهمي ينكر ذا وذا
تباله المخذوع أنكر وج

انظر: النونية بشرح ابن عيسى (٢/٥٨٠).

إلى الرب ﷻ ثم نعت الوجه بقوله: ﴿ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾ ، كذلك قوله ﷻ: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ هنا أضاف الوجه - الذي هو صفة - لنفسه ، وفي هذا إثبات كونه صفة لله ﷻ .

أما الآية الأولى وهي قوله: ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ﴾ (٦) ﴿وَبَقِيَ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾ ، فقد قال فيها الشعبي عامر بن شراحيل إمام من أئمة التابعين^(١): إذا قرأت: ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ﴾ فلا تسكت حتى تقرأ: ﴿وَبَقِيَ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾^(٢). أي: تصل بين الآية الأولى والآية الثانية؛ لأن فناء الأشياء ليس مما يمدح، وإنما أريد بالآية ما هو حمداً وثناء على الله ﷻ بكون كل شيء يفنى ويبقى وجه الله ﷻ ذو الجلال والإكرام، قال ﷻ: ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ﴾ يعني: كل من عليها هالك ﴿وَبَقِيَ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾ ففي ذلك إثبات أن الأشياء

(١) أبو عمرو عامر بن شراحيل الشعبي من شعب همدان، ولد لست سنين خلت من خلافة عمر بن الخطاب ؓ، ومات سنة أربع ومائة، وقيل سنة سبع ومائة، كان علامة أهل الكوفة إماماً حافظاً ذا فنون. انظر: الطبقات الكبرى لابن سعد (٢٤٦/٦)، وتاريخ بغداد (٢٢٧/١٢)، وتاريخ دمشق (٣٣٥/٢٥)، وحلية الأولياء (٣١٠/٤)، ووفيات الأعيان (١٢/٣)، وسير أعلام النبلاء (٢٩٤/٤)، والبداية والنهاية (٢٣٠/٩).

(٢) انظر: تفسير ابن كثير (٢٧٣/٤)، والإتقان في علوم القرآن (٢٢٢/١)، والدر المنثور (٦٩٨/٧).

هالكة فانية، وأن الذي يبقى هو الله ﷻ، وهنا ذكر البقاء لوجه الله ﷻ، وذلك مقتضى لتشريفه وتعظيمه.

كذلك قوله ﷻ: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ كل شيء من المخلوقات يفنى ويذهب وليس موصوفاً باستحقاق البقاء، وإنما الذي يبقى هو وجه الله ﷻ، والله ﷻ يبقى كما جاء في آية سورة غافر: ﴿لَمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ﴾ [غافر: ١٦]، فبعد أن يفنى كل شيء يقول ﷻ: ﴿لَمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ﴾، ثم يجب ﷻ نفسه العظيمة بقوله: ﴿لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ﴾.

إذا تبين ذلك فالكلية في الآية الأولى: ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ﴾ وكذلك الكلية في الآية الثانية: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ﴾ على هذا التفسير الذي قدمت وهو أن المراد الإفناء والإهلاك للذوات، الكلية هنا يدخلها التخصيص؛ وذلك أن (كل) من ألفاظ الظهور في العموم قد يُستثنى منها أشياء، ويُعبر عنها كثير من أهل العلم بقولهم: عموم (كل) في كل مقام بحسبه^(١).

لهذا قال ﷻ في وصف الريح: ﴿تُدْمِرُ كُلَّ شَيْءٍ بِأَمْرِ رَبِّهَا فَأَصْبَحُوا لَا يُرَى إِلَّا مَسَكِنُهُمْ﴾ [الأحقاف: ٢٥]، بقيت المساكن مع أنه ﷻ قال:

(١) انظر: الإحكام للأمدى (٢/٣٠١، ٣٠٢).

﴿تُدْمِرُ كُلَّ شَيْءٍ﴾ ، وذلك أن ﴿كُلَّ شَيْءٍ﴾ يعني : ما أتت عليه الريح ، فهو عموم مخصوص ؛ ولهذا قال ﷺ في الآية الأخرى : ﴿مَا فَذَّرَ مِنْ شَيْءٍ أَنْتَ عَلَيْهِ إِلَّا جَعَلْتَهُ كَالْزَّمِيرِ﴾ [الذاريات : ٤٢] ، وكذلك قال ﷺ في وصف ملكة اليمن بلقيس : ﴿وَأُوتِيَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ وَلَهَا عَرْشٌ عَظِيمٌ﴾ [النمل : ٢٣] ، مع أن ثم أشياء لم تؤت إياها واختص بها سليمان ﷺ ، وإنما المقصود أوتيت من كل شيء يؤتاه الملوك في الغالب .

فإذا عموم (كل) فيه الظهور ، وهذا يقبل الاستثناء ، أو نقول : إن العموم في كل مقام بحسبه ، وقد يأتي بعد العموم استثناء ؛ كما في قوله ﷺ : ﴿وَنُفِخَ فِي الصُّورِ فَصَعِقَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ إِلَّا مَنْ شَاءَ اللَّهُ﴾ [الزمر : ٦٨] وهنا استثناء أن يصعق كل شيء ويفنى كل شيء إلا من شاء الله ، وهذا على أحد التفسيرين ، وأما التفسير الثاني لهاتين الآيتين : أن قوله ﷺ : ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ ، وقوله : ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ﴾ ﴿رَبِّعَىٰ وَجْهَ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾ المراد به الأعمال التي تعمل ، وعلى هذا جمع من السلف في تفسير آية القصص ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ ، قال طائفة منهم : كل شيء هالك من الأعمال إلا

ما أريد به وجهه ﷻ^(١). فالأعمال المخلصة التي أخلص فيها أصحابها هي التي تبقى لهم، أما أعمال المشركين فهي هالكة ويفنيها الله ﷻ؛ كما قال ﷻ: ﴿مَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ أَعْمَالُهُمْ كَرَمَادٍ اشْتَدَّتْ بِهِ الرِّيحُ فِي يَوْمٍ عَاصِفٍ﴾ [إبراهيم: ١٨]، وقال: ﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَعْمَالُهُمْ كَسَرَابٍ بِقِيعَةٍ﴾ [النور: ٣٩]، وقال: ﴿وَقَدِمْنَا إِلَى مَا عَمِلُوا مِنْ عَمَلٍ فَجَعَلْنَاهُ هَبْأَلًا مَّنْثُورًا﴾ [الفرقان: ٢٣]. فإذا يكون معنى ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ يعني: كل شيء هالك إلا ما أريد به وجهه.

وأما الآية الأخرى: ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ﴾ ﴿وَبَقِيَ رَبُّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾ هل تحمل هذين التفسيرين؟ هذا فيه نظر، فإن منهم من جعل هذه الآية من جنس آية القصص، فقال: ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ﴾ يعني: من الأعمال. لكن هذا ليس بوجيه لمجيء (من) فيها، وقوله: ﴿وَبَقِيَ رَبُّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾، لكن آية القصص فيها نص من

(١) قال البخاري في صحيحه - كتاب التفسير - قبل حديث رقم (٤٧٧٢): «سورة القصص ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ إلا ملكه، ويقال: إلا ما أريد به وجه الله ا. هـ. وانظر: تفسير ابن كثير (٤٠٤/٣)، وتفسير القرطبي (٣٢٢/١٣)، والدر المنثور (٤٤٧/٦، ٤٤٨)، وفتح القدير (١٩٠/٤، ١٩١).

السلف على أن طائفة منهم فسروها بأن المراد: كل شيء هالك إلا ما أريد به وجهه.

إذا تقرر ذلك فما معنى كون البقاء لوجه الله، وأن الأشياء تهلك إلا وجه الله؟ ما فائدة التخصيص هنا لقوله: ﴿وَبَقِيَ وَجْهُ رَبِّكَ﴾؟
الجواب: هذا يستفاد منه:

أولاً: بقاء الله ﷻ؛ لأنه إذا بقيت صفة من صفات الله الذاتية فالله ﷻ باقٍ.

ثانياً: أن يُقال هنا خصص الوجه لجلاله وإكرامه وعظمته وتشريفه بذلك لكون المخلوقات تقصد وجه العظيم، فيكون هذا أبلغ في نفس المخلوق.

ويعبر بعضهم هاهنا تعبيراً لا يليق، فيقول هنا في قوله ﷻ:

﴿وَبَقِيَ وَجْهُ رَبِّكَ﴾: هذا من إطلاق الجزء وإرادة الكل. والنتيجة صحيحة لكن التعبير ليس بجيد؛ وذلك لأن الله ﷻ لا يُعبر عن صفاته بالجزء والكل، وإنما يقال: هذا فيه إثبات بقاء الوجه، وهذا يقتضي إثبات بقاء الذات، وتخصيص الوجه هنا لعظمته ولتشريفه، أو لأن الناس يقصدونه، أو نحو ذلك.

إذا تقرر ذلك ووضح المراد من وجه الاستدلال بهذا، ومعنى الآيتين، فإن المخالفين في هذه الصفة منهم من أوّل الوجه وقال: الوجه هنا مجاز والمراد به الذات، والله ﷻ ليس له وجه - تعالى الله عن قولهم

علواً كبيراً - ومنهم من قال : الوجه يراد به الثواب ، فيكون معنى الآية : ويبقى ثواب ربك .

ولاشك أن هذين من جنس التحريفات التي يقولونها في الصفات ، فالله ﷻ قال : ﴿ وَبَقِيَ وَجْهٌ رَبِّكَ ﴾ ، وفي الآية الثانية قال : ﴿ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ ﴾ ، والقاعدة في صفات الله ﷻ أن الأشياء التي تضاف إلى الله ﷻ على قسمين ^(١) :

(١) قال ابن القيم رحمه الله في الروح (١٥٤) : « ينبغي أن يُعلم أن المضاف إلى الله سبحانه نوعان : صفات لا تقوم بأنفسها ؛ كالعلم ، والقدرة ، والكلام ، والسمع ، والبصر ، فهذه إضافة صفة إلى الموصوف بها ، فعلمه ، وكلامه ، وإرادته ، وقدرته ، وحياته ، صفات له غير مخلوقة ، وكذلك وجهه ويده سبحانه ، والثاني : إضافة أعيان منفصلة عنه ؛ كالبيت ، والناقة ، والعبد ، والرسول ، والروح ، فهذه إضافة مخلوق إلى خالقه ومصنوع إلى صانعه ، لكنها إضافة تقتضي تخصيصاً وتشريفاً يتميز به المضاف عن غيره » اهـ . وقال في نونيته :

| | |
|---|--|
| وَاللهُ أَخْبَرَ فِي الْكِتَابِ بَأْسَهُ | مِنْهُ وَمَجْرُورٌ مِنْ نَوْعَانِ |
| عَيْنٌ وَوَصَفٌ قَائِمٌ بِالْعَيْنِ قَالَ | أَعْيَانُ خَلَقُ الْخَالِقِ الرَّحْمَنِ |
| وَالْوَصَفُ بِالْمَجْرُورِ قَامَ لِأَنَّهُ | أُولَى يَوْشِي عُرْفٍ كُلِّ لِسَانِ |
| وَنَظِيرُ ذَا أَيْضًا سَوَاءٌ مَا يَضَا | فُ إِلَيْهِ مِنْ صَفَةٍ وَمِنْ أَعْيَانِ |
| فِيضَافَةُ الْأَوْصَافِ كَائِنَةً لِمَنْ | قَامَتْ بِسُوءِ إِرَادَةِ الرَّحْمَنِ |
| وَإِضَافَةُ الْأَعْيَانِ كَائِنَةً لَهُ | مُلْكًا وَخَلَقًا مَا هُمَا سَيِّانِ |
| فَانْظُرْ إِلَى يَسْتِ الْإِلَهِ وَعِلْمِهِ | لَمَّا أَضْيَفًا كَيْفَ يَفْتَرِقَانِ |

القسم الأول: الأعيان: يعني ذوات ؛ كما قال ﷻ : ﴿ نَاقَةَ اللَّهِ

وَسُقَيْنَهَا ﴾ [الشمس: ١٣]، وقول: بيت الله، وكعبة الله، ونحو ذلك،

فهذه الإضافة إضافة مخلوق إلى خالقه ؛ مملوك إلى مالكه، وهذه تقتضي أن يكون لمن أضيف إلى الله مزيد تشریف ؛ لأنه خُص بالإضافة. كذلك وصف النبي ﷺ بأنه عبد الله ؛ لأنه مخصوص بهذه الصفة ؛ كما في قوله

ﷺ : ﴿ وَأَنْتَ لِمَا قَامَ عَبْدُ اللَّهِ يَدْعُوهُ كَادُوا يَكُونُونَ عَلَيْهِ لِبَدًا ﴾ [الجن: ١٩]، فإذا

إضافة الذوات - الأعيان - إلى الله ﷻ هذه إضافة تكريم وتشریف، وفيها تخصيصها لمزيد بيان فضل هذه الأشياء.

القسم الثاني: إضافة صفات، وإضافة الصفات أيضاً على

قسمين:

الأول: إضافة صفات مستحقة لله ﷻ، وهذه يأتي بعدها لام

الاستحقاق ؛ كقوله ﷻ : ﴿ الْحَمْدُ لِلَّهِ ﴾، وقوله : ﴿ سُبْحَنَ رَبِّكَ ﴾

=

في هذي الإضافة إذ هُما وصفان
فكعباوه أيضاً هُما ذاتان
حق المبین وواضح الفرقان
والصبح لآح لمن له عيان

وكلامه كحياتٍ وكعلمٍ
لكن ناقةً وبيت إلهنا
فانظر إلى الجهمي لمافائه ال
كان الجميع لديه أباً واحداً

انظر: التوبة بشرح ابن عيسى (٣١٧/١).

فسبحان ليس من صفات الله ، لكن سبحان يعني تسبيح ، وهذا مستحق لله ، والحمد لله يعني الحمد مستحق لله ، وصلاتي ونسكي لله يعني مستحقه لله ، أو تكون مملوكة لله ﷻ.

الثاني : إضافة صفات يتصف الله ﷻ بها ، ولا يقال : هو مستحق لذلك ؛ لأن العبد ليس له فعل في هذا النوع ، مثل قوله ﷻ : ﴿وَبَقِيَ وَجْهُ رَبِّكَ﴾ ، هنا أضاف صفة الوجه إلى الله ، والوجه صفة ليس بعين ، يعني : ليس بذات تقوم بنفسها ، والصفة هنا ليست مستحقة لله بأن يفعلها العبد ويتوجه بها إلى الله ، وإنما هي صفة من الصفات التي يستحقها الله ﷻ استحقاق موصوف لصفته. كذلك يد الله من هذا الجنس ، وسمع الله ، وقدرة الله ، وقوة الله ، وكلام الله ، ورحمة الله ، سلام الله. كلها من هذا الجنس هي إضافة صفات إلى متصف بها.

وإذا كان كذلك فهذا الذي في هذه الآيات وفي غيرها من هذا الباب ، فالإضافة تقتضي رد قول من أول أو قال : إن في الآية مجازاً. لأنهم أولوا قوله ﷻ : ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا قَانٌ ۝ وَبَقِيَ وَجْهُ رَبِّكَ﴾ وقالوا : يعني ويبقى ربك ، والوجه هنا المراد به الذات ، يعني : ويبقى ذات ربك ، أو قالوا : ويبقى ثواب ربك ، ونحو ذلك.

نقول : هنا الوجه صفة من صفات الله ﷻ ؛ لأنه أضافه إلى نفسه.

وهو منطبق على ما ذكرنا من القاعدة الثانية : أن قوله : ﴿وَبَقِيَ وَجْهُ رَبِّكَ﴾

ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ ﴿ هُنا نعت الوجه بأنه ذو الجلال والإكرام، فذو نعت للوجه، ولو أراد أن النعت للرب ﷻ لقال: ذي الجلال والإكرام؛ كما جاء في آخر سورة الرحمن: ﴿بِزَكَّاتِهِمْ رَبِّكَ ذِي الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾ [الرحمن: ١٧٨]، وذلك أن الجلال والإكرام للرب ﷻ لا لاسمه؛ لأن أسماء الله منقسمة كما سيأتي، فإذاً الجلال والإكرام هاتان صفتان لوجه الله ﷻ، ذو الجلال وذو الإكرام، وهذا ظاهر وواضح من حيث العربية ومن حيث القواعد في الصفات.

من المنتسبين للأشاعرة أو الذين جروا على طريقتهم - وإن كانوا أخف طبقات الأشاعرة - مَنْ يُفَرِّقُ في الصفات بين صفات الذات وصفات الفعل، مثل الخطابي والبيهقي^(١)، والبيهقي له تأويلات من جنس الأشاعرة، لكنه هو والخطابي ومن على شاكلتهم أخف الأشاعرة؛ لأنهم لم يتابعوهم في كل أصولهم، وإنما في الصفات حرفوا

(١) هو الحافظ أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي الخسروجردي الشافعي، الفقيه في الأصول، الورع، الزاهد، تتبع نصوص الشافعي وجمع كتاباً فيها سماه (المبسوط)، وله تصانيف كثيرة مشهورة وموجودة في أيدي الناس، ومنها كتاب (الأسماء والصفات) مطبوع في مجلدين، وهذا الكتاب فيه تأويلات على مذهب الأشاعرة مخالفة لمذهب أهل السنة، فينبغي على طالب العلم الحذر من ذلك، ولد سنة أربع وثمانين وثلاثمائة، وتوفي سنة ثمان وخمسين وأربعمائة بنيسابور. انظر: طبقات الفقهاء لأبي إسحاق الشيرازي (١/٢٣٣)، والعبر (٣/٢٤٤)، والأنساب (١/٤٣٨)، وشذرات الذهب (٣/٣٠٤).

على أصولهم، مثل من جعلهم شيخ الإسلام في أخف طبقات الأشاعرة أو الذين تأثروا بالأشاعرة.

فاليهقي رحمته الله في كتابه (الأسماء والصفات) خلط في أبواب الصفات، ولم يجر فيها على طريقة أئمة السنة المتقدمين، فقسم الصفات إلى صفات ذات وإلى صفات فعل، فما كان من صفات الذات وجاء نصه في القرآن يعقد له الأبواب لإثباته، وما كان من صفات الفعل - في بعضها - فإنه يتأوله، ويعقد الباب لذكر ما جاء فيه، يقول مثلاً: باب ما جاء في الضحك، باب ما جاء في الإتيان، باب ما جاء في الهرولة، فهو يفرق بين هذه وهذه فيثبت البعض ويخالف في إثبات الأخريات.

والجواب عن ذلك: أن الباب باب واحد، فكل من أثبت بعضاً ونفى بعضاً فهو متناقض فيما فرق فيه.

قوله عليه السلام هنا: ﴿وَتَبَعَى وَجْهَ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾ ذو بمعنى صاحب، يعني: صاحب الجلال يعني الموصوف بالجلال والإكرام، فإذا الجلال والإكرام صفة للوجه، وهو صفة لله عليه السلام كما في آخر

السورة: ﴿بِذِكْرِكَ أَتَمُّ رَحْمَةً ذِي الْمَلَكِ وَالْإِكْرَامِ﴾ ، والجلال هو التعظيم والهيبة. وأسماء الله ﷻ وصفاته منقسمة إلى قسمين في أحد الاعتبارات (١) :

- صفات جلال ، وأسماء جلال.
- وصفات جمال ، وأسماء جمال .

لهذا فإن ختمة القرآن المنسوبة لشيخ الإسلام ابن تيمية فيها هذا التفريق ، حيث قال في أولها : (صدق الله العظيم المتوحد في الجلال بكمال الجمال). وهذه من الألفاظ التي أشعرت كثيراً من أهل العلم بصحة نسبة تلك الختمة لشيخ الإسلام ابن تيمية. المقصود أن أسماء الله ﷻ وصفاته منقسمة إلى : جلال وجمال ، ومعنى الجلال أي : الأسماء والصفات التي تورث العظمة والهيبة والخوف ، مثل : القوي ، والعزیز ، والجبار ، والقهار ، القدير ... إلى آخر هذه الأسماء والصفات ، وأما صفات وأسماء الجمال فهي التي ينبعث عنها المحبة والرغب ، فكل صفة ينشأ عنها المحبة يُقال لها : صفة جمال. فمن صفات الله ﷻ أنه جميل ، وهذه من صفات الجمال ، الله ﷻ هو الرحمن الرحيم ، هذه من صفات الجمال ، وكذلك السلام والمؤمن والودود ونحو ذلك من صفات الجمال ، والأسماء والصفات التي هي من تفرعات ربوبية الله ﷻ على

(١) انظر: الفوائد (ص ٦٩ ، ٧٠) ، وآيات الأسماء والصفات للشنقيطي (ص ٢٧ - ٤٢).

خلقه، هي من قسم الجمال، وهي التي تُورث حسن التوكل على الله ﷻ.

وتقسيم الأسماء والصفات على هذا النحو يحتاج إلى مزيد إيضاح، لكن المقصود ما يناسب قوله ﷻ: ﴿ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾ فالإكرام هنا من الكريم أو من الكرامة، وسبق أن بينا أن الكريم في اللغة هو الذي فاق الأشياء أو فاق جنسه في صفات الكمال، وصفات الكمال هنا هي صفات الجمال، فقوله ﷻ: ﴿وَبَقِيَ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾ يعني: الذي فاق في أوصاف الجمال، فجمعت الآية بين الجلال والجمال اللذين تنقسم إليهما الصفات، فدل على أن وجه الله ﷻ فيه صفة الجلال وفيه صفة الإكرام، وهو ﷻ ذو الجلال والإكرام بصفاته.

قال بعض أهل العلم^(١): المراد بـ ﴿ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾ يعني: أهل لأن يُجَلَّ، وأهل لأن يُكْرَم؛ كما قال في آية المدثر: ﴿هُوَ أَهْلُ الْقَوَىٰ وَأَهْلُ الْغَفْرِ﴾ [المدثر: ٥٦]، يعني أهل لأن يُتَقَى وأهل لأن يغفر. وقولهم: أهل لأن يُجَلَّ يعني: يُعْظَم التعظيم اللائق به ﷻ، ويُكْرَم يعني: يتوجه إليه بالعبادة الكاملة، ومن قال: إنه هو المستحق للإجلال

(١) انظر: تفسير أسماء الله الحسنى للزجاج (ص ٦٢)، ومجموع الفتاوى (٢٩٦/١٦).

والمستحق للإكرام، فإن معنى ذلك أنه يوهم أن الأول منفي ؛ وذلك لأن صفة الجلال والإكرام أثبت لله ﷻ، فلا يريد أن يشبها للوجه بخصوصه، لكن هذا ليس بسديد.

هذا بعض ما يتصل بالكلام على هاتين الآيتين، فالواجب إذاً الإيمان بنصوص الصفات والتسليم بها، وإثبات ما أثبت الله ﷻ لنفسه، وعدم الخوض في ذلك بما يصرفه عن حقائقها اللائقة بالله ﷻ، فباب الصفات باب واحد ومن فرق فيه بين صفة وصفة فقد أبطل وتناقض.

وقوله: ﴿مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِإِيْدِي﴾ [ص: ١٧٥]، وقوله: ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا﴾ بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ ﴿[المائدة: ٦٤].

الشرح:

هذه الجملة من الآيات فيها إثبات صفة اليدين لله ﷻ، قال ﷻ لإبليس: ﴿مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِإِيْدِي﴾، وقوله: (يدي) مثنى يد؛ لأنه قال: ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي الشتين. وقال ﷻ: ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا﴾ بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ ﴿فاليهود قالوا: يد الله مغلولة. يعني: مكفوفة عن الإنفاق. وقال ﷻ: ﴿بَلْ يَدَاهُ﴾، يعني: الشتين ﴿مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ﴾، وهذه الآيات وغيرها فيها إثبات صفة اليد لله ﷻ.

وهذه الصفة النصوص فيها كثيرة في الكتاب والسنة، وأجمع عليها السلف، والله ﷻ له يدان، وكلتا يديه يمين ﷻ، وأنه ﷻ متصف فيهما بصفة الكمال. (١)

(١) قال القحطاني في نونيته:

وَلَهُ يَدَانِ كَمَا يَقُولُ إِلَهُنَا وَيَمِيشُهُ جَلَّتْ عَنِ الْإِيمَانِ

والمؤولة أولوا اليدين إلى أنواع من التأويل، قالوا: اليد بمعنى القدرة، أو اليد بمعنى النعمة.

وهذا القول لا يناسبه عند ذوي العقول أن يكون مشى؛ لأن القدرة والنعمة جنس، وأما قوله: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ [المائدة: ٦٤]، فلا يناسبه أن تكون بمعنى القدرة أو النعمة؛ ولهذا الدارمي في رده على بشر المريسي كان مما رده أن قال: «أنعمتان من أنعمه فقط مبسوطتان؟! فإن أنعمه أكثر من أن تحصى»^(١). والنصوص التي جاء فيها إثبات صفة اليد لله ﷻ جاءت على ثلاثة أنحاء منها:

أولاً: إثبات صفة اليد مفردة؛ كقوله ﷻ: ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ﴾ [المائدة: ٦٤].

ثانياً: إثبات صفة اليدين مشاة؛ كقوله ﷻ: ﴿لَمَّا خَلَقْتُ يَدَيَّ﴾ [ص: ١٧٥] وقوله: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ [المائدة: ٦٤].

كَلَّتَا يَدَيَّ رَبِّي يَمِينٌ وَصَفُهَا وَهُمَا عَلَى الثَّقَلَيْنِ مُتَقَفَتَانِ
انظر نونية الفحطاني (ص ٤٧).

(١) انظر: نقض الإمام أبي سعيد عثمان بن سعيد (ص ٢٨٥).

ثالثاً: أن تكون مجموعة ؛ كما قال ﷺ : ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا خَلَقْنَا لَهُمْ مِنَّا

عَمِلَتْ أَيْدِينَا أَنْعَمًا فَهُمْ لَهَا مَالِكُونَ﴾ [يس: ١٧].

فإذا وردت على الأفراد والتثنية والجمع ؛ ولهذا نظر أهل السنة في ذلك وقالوا: التثنية هذا نص ، والجمع ﴿أَيْدِينَا﴾ لا يمنع التثنية ، والأفراد لا يمنع التثنية ؛ ذلك أن الأفراد للجنس ، فمن له أكثر من شيء قد يُطلق مفرداً ويُراد الجنس.

أما الجمع فإن له قاعدة في النحو ؛ وذلك أن المثنى إذا أُضيف إلى ضمير تثنية أو ضمير جمع فإنه يجوز فيه أن يُجمع . يعني المثنى تخفيفاً . وهذا أفصح ، ويجوز فيه أن يبقى على تثنيته ، وهذا أقل في الاستعمال ، يعني أقول: يد محمد ، ويد محمد وخالد ، ويدا محمد وخالد ، ثم أقول: يد محمد وخالد ويدهما . هذا ضمير تثنية ، فهذا يصح ، وأيضاً يصح في اللغة أن أقول: يد محمد وخالد وأيديهما ؛ لأن القاعدة: أن المثنى إذا أُضيف إلى ضمير التثنية أو ضمير جمع جاز جمعه ، وهو الأفصح . ويدل عليه في القرآن قول الله ﷻ : ﴿إِنْ نُنْزِلُ إِلَى اللَّهِ فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا﴾ [التحریم: ٤] ، فخاطب الله ﷻ عائشة وحفصة رضي الله عنهما بقوله : ﴿إِنْ نُنْزِلُ إِلَى اللَّهِ﴾ ، وعائشة رضي الله عنها لها قلب واحد ، وحفصة رضي الله عنها لها قلب واحد ، والمجموع قلبان ، فقال : ﴿صَغَتْ قُلُوبُكُمَا﴾ ، فلماذا جمع ؟ لأنه أراد الإضافة إلى ضمير التثنية.

لهذا نقول: ما ورد مثبتاً بصيغة الجمع؛ كقوله: ﴿عَمِلْتَ أَيَّدِينَ﴾ ونحوها من الآيات، فهذا فيه إثبات الثنية؛ لأن الثنية نص عليها بخصوصها، والثنية لا تُحمل إلا على الثنية، يعني: أن المثني نص في المثني، أما الجمع فليس نصاً عند الأصوليين فيما زاد عن الاثنين، كذلك المفرد ليس نصاً عند الأصوليين في الواحد، بل يحتمل أن يكون المراد أكثر من واحد^(١)؛ لهذا نقول: المفرد في قوله: ﴿يَدُ اللَّهِ﴾ [المائدة: ٦٤] هذا يُفسر باليدين؛ لأن المراد الجنس، والجمع في قوله: ﴿عَمِلْتَ أَيَّدِينَ﴾ [يس: ٧١] المراد يدينا، لكنه أضاف المثني إلى ضمير الجمع، فجمع المثني تخفيفاً على الأفصح في لسان العرب.

إذا تبين ذلك فمن الباطل أن يُقال: إن الله ﷻ له أيد، أو إن الله ﷻ له أعين؛ كما قاله بعض من لم يفقه، فهذا فيه غلو في الإثبات، وعدم فقه بلسان العرب، والله ﷻ موصوف بأن له يدين وهي نص فيها، وأما الجمع فيُرجع به إلى نص اليدين، ولهذا جاء في السنة ما يبين هذا التنصيص بقوله: «اخْتَرْتُ يَمِينَ رَبِّي، وَكَلَّمْتُ يَدَيَّ رَبِّي»

(١) انظر: الإبهاج (١٠٢/٢، ١٥٢، ٣٥٥)، والقواعد والفوائد الأصولية (ص ٢٠٠)، والإنصاف للمرداوي (٤٢٦/٧)، وفتح الباري (٦٢٧/٨)، والبحر الرائق (٣٠٧/٢)، وإرشاد الفحول (ص ٢١٠).

يَعِينُ مُبَارَكَةً»^(١)، فنص على أنهما اثنتان.

أما الذين تأولوا فمنهم من ذهب إلى المجاز بنفي اليد وقال : إنها مجاز عن القدرة، أو مجاز عن الإنعام.

ومنهم من قال : إن ذلك يؤول، والمراد لازم ذلك. ومما استدلوا به

أن العرب تقول : لفلان على يد، يعني : نعمة لفضل.

فنقول : هذا الكلام صحيح، فإن العرب تقول : لفلان عليّ يد

وتريد النعمة، يعني : له عليّ نعمة، لكن العرب لا تستعمل ذلك إذا

أرادت النعمة إلا على وجه واحد فقط ألا وهو القطع عن الإضافة، ما

تقول : يد فلان عليّ، أو يد محمد عليّ، إذا صار لمحمد فضل عليك،

بل قول : يد محمد عليّ، هذا لحن ولم تستعمله العرب قط، وإنما

تقول : لمحمد عليّ يد. بالقطع عن الإضافة ؛ لأنه بالقطع خرجت إرادة

صفة يد هنا، فكانت اليد بمعنى النعمة. فنقول : لفلان عليك يد،

يعني : لفلان عليك نعمة ؛ لأن الإضافة قُطعت، ولا يجوز أن تقول :

يد محمد عليّ، بمعنى نعمة محمد عليّ.

(١) أخرجه الترمذي (٣٣٦٨)، وأبو يعلى في مسنده (٤٥٣/١١)، وابن حبان في صحيحه

(٤٠/١٤)، وابن أبي عاصم في السنة (٩١/١)، والحاكم في المستدرک (١٣٢/١)،

والبيهقي في الأسماء والصفات (٥٦/٢) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه. قال الحاكم : «هذا

حديث صحيح على شرط مسلم ... وله شاهد صحيح» ا. هـ .

فإذا استعمال يد بمعنى النعمة صحيح في لسان العرب ، والشواهد عليه معروفة ، ولكن هذا جاء على نحو واحد وهو أن يُقطع عن الإضافة ، أما إذا أضيفت اليد إلى الذات فإنه يراد الذات المتصفة باليد .

ومما اعترض به على أهل السنة - ولكنه اعتراض باطل - هو أن الله

ﷻ قال : في اليد : ﴿ وَالسَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ وَإِنَّا لَمُوسِعُونَ ﴾ [الذاريات : ٤٧] ،

قالوا : (أيد) هنا بمعنى القوة ، وأيد هذه أصلها أيدي ، لكن لما جُرّت هنا حُذِفَت الياء ، يعني : أصلها (والسماء بنيناها بأيدي) ، هكذا قالوا . والجواب : أن هذا ليس بصحيح ؛ وذلك أن الأيد في لغة العرب بمعنى القوة^(١) ، وليس ثم علاقة بين الأيد واليد ، وذلك أن الهمزة في (أيد) أصلية : آد يثيد أيداً ، والأيد القوة ، ولها معانٍ آخر ، فالهمزة هنا ليست للجمع ، ولكنها همزة أصلية في الكلمة ، ومعناها القوة .

فإذا هذه الآية : ﴿ وَالسَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ ﴾ ليست هنا جمع يد ، بل معناها : والسماء بنيناها بقوة وإنا لموسعون ، ويدل عليه قوله ﷻ : ﴿ وَادْكُرْ عَبْدَنَا دَاوُدَ ذَا الْأَيْدِ إِنَّهُ أَوَّابٌ ﴾ [ص : ١٧] ، هنا ﴿ ذَا الْأَيْدِ ﴾ يصفه

(١) انظر : تفسير البغوي (٣٧٩/٧) ، وتفسير ابن كثير (٢٢١/١٣) ، وتفسير القرطبي

(٤٨/١٧) ، والتحرير والتنوير لابن عاشور (١٦/١٣) ، (٢٢٧/٢٣/١١) ، وانظر في معنى

«أيد» وأصلها : معجم مقاييس اللغة (ص ٨٣) ، والقاموس المحيط (٢٧٣/١) ، ومختار

الصالح (ص ٣٥) .

ﷻ بما لم يشترك فيه مع غيره ، فمن جهة اليدين كل إنسان له يدان ، لكن الله ﷻ يصفه بما ليس في غيره وهو أنه ذو القوة التي خصه الله ﷻ بها. فقال : ﴿ ذَا الْأَيْدِ ﴾ وصارت عندنا (ال) التعريف مع كلمة أيد التي هي القوة ، وكذلك (أيد) هذه الثانية التي في سورة الذاريات : ﴿ وَالسَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ ﴾ يعني : بقوة ، وذا الأيد يعني ذا القوة ، ونحو ذلك ، وهذا باب معروف والحمد لله.

وقوله: ﴿وَأَصْبِرْ لِمُكْرِمِكِ فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا﴾ [الطور: ٤٨]، وقوله: ﴿وَحَمَلَتْهُ عَلَى ذَاتِ الْوَجِّ وَدُشِّرَ ١٣ تَجَرَّى بِأَعْيُنِنَا جَزَاءً لِمَنْ كَانَ كُفِرَ﴾ [القمر: ١٣]،
١٤، وقوله: ﴿وَأَلْقَيْتُ عَلَيْكَ مَحَبَّةً مِّنِّي وَلِتُصْنَعَ عَلَى عَيْنِي﴾ [طه: ٣٩].

الشرح:

ذكر المؤلف ﷺ هذه الآيات التي فيها إثبات صفة العينين لله ﷻ، وهذا كله داخل في جملة أركان الإيمان؛ لأن أركان الإيمان منها الإيمان بالله ﷻ.

وقد سبق أن الإيمان بالله ﷻ هو الإيمان بربوبيته وإلهيته وأسمائه وصفاته، وهذه النصوص التي ساقها شيخ الإسلام ﷺ من أول الكتاب إلى هذا الموضع وإلى ما بعده هي تبع لقوله ﷺ: (وَمَنْ الْإِيمَانُ يَاللَّهُ: الْإِيمَانُ بِمَا وَصَفَ بِهِ نَفْسَهُ فِي كِتَابِهِ، وَبِمَا وَصَفَ بِهِ رَسُولُهُ ﷺ)، ومن تلك الصفات إثبات صفة العينين لله ﷻ^(١)، فذكر هنا من

(١) قال ابن القيم ﷺ في نونيته:

ومصرح أيضا بأن لدينا سبحانه عينا ناظرتان

انظر: النونية بشرح ابن عيسى (٤١٦/٢).

الأدلة على إثبات تلك الصفة لله ﷻ قوله ﷻ: ﴿وَأَصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا﴾.

وقوله ﷻ: ﴿وَحَمَلْنَاهُ عَلَى ذَاتِ أَلْوَاحٍ وَدُسُرٍ ۖ تَجَرَّى بِأَعْيُنِنَا جَزَاءً لِّمَن كَانَ كُفِرَ﴾، وقوله ﷻ: ﴿وَأَلْقَيْتُ عَلَيْكَ مَحَبَّةً مِنِّي وَلِتُصْنَعَ عَلَى عَيْنِي﴾.

والنصوص من الكتاب والسنة كثيرة تدل على إثبات هذه الصفة، فيجب أن يُصدق خبر الله ﷻ؛ إذ لا يصف الله ﷻ أحد أعلم به من نفسه، فالإيمان بها واجب، وتأويلها وردها هو من جملة التحريف الذي هو كفر بالصفات؛ كما قال ﷻ: ﴿وَهُمْ يَكْفُرُونَ بِالرَّحْمَنِ قُلْ هُوَ رَبِّي﴾ [الرعد: ٣٠]، لَمَّا أنكروا اسم الرحمن لله ﷻ وقالوا: لا نعرف إلا رحمان اليمامة^(١)، فكل من أنكر صفة من صفات الله ﷻ فهو كافر بها. وفي هذه الآيات ذكرت العين مفردة مضافة إلى المفرد في قوله ﷻ: ﴿وَلِتُصْنَعَ عَلَى عَيْنِي﴾، وذكرت مجموعة مضافة إلى ضمير العظمة - ضمير الجمع - في قوله ﷻ: ﴿وَأَصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا﴾، وكذلك قوله: ﴿تَجَرَّى بِأَعْيُنِنَا﴾ فهذا فيه إثبات صفة العين لله ﷻ، وعلى هذا أهل

(١) انظر: تفسير الطبري (٢٩/١٩)، وتفسير ابن أبي حاتم (٢٧١٥/٨)، وتفسير ابن كثير

(٢٢/١)، وفتح الباري (٥٧١/١٠)، والدر المنثور (٣٧٦/٥، ٣٧٧).

السنة والجماعة قاطبة^(١). وجاء في السنة بيان أن الله ﷻ عَيْنين، وذلك في مثل حديث ابن عمر رضي الله عنهما المتفق عليه بين البخاري ومسلم، وخرجه جمع كثير، وهو العمدة في الباب، قال ﷺ: «إِنَّ اللَّهَ لَيْسَ بِأَعْوَرَ إِلَّا إِنْ الْمَسِيحَ الدَّجَالَ أَغْوَرُ الْعَيْنِ الْيُمْنَى كَأَنَّ عَيْنَهُ عِنَبَةٌ طَافِيَةٌ»^(٢)، وكذلك جاء في حديث أنس رضي الله عنه وغيره أن النبي ﷺ قال: «مَا بَعَثَ اللَّهُ مِنْ نَبِيٍّ إِلَّا أَنْذَرَ قَوْمَهُ الْأَعْوَرَ الْكَذَّابَ إِنَّهُ أَغْوَرُ وَإِنْ رَبُّكُمْ لَيْسَ بِأَعْوَرَ»^(٣)

(١) قال ابن القيم رحمته الله في الصواعق المرسلة (١/٢٥٦ - ٢٥٨): «وقد نطق القرآن والسنة بذكر اليد مضافة إليه سبحانه مفردة ومثناة ومجموعة، ولفظ العين مضافة إليه مفردة ومجموعة، ونطقت السنة بإضافتها إليه مثناة؛ كما قال عطاء عن أبي هريرة عن النبي ﷺ: «إِنَّ الْعَبْدَ إِذَا قَامَ فِي الصَّلَاةِ فَإِنَّهُ بَيْنَ عَيْنِي الرَّحْمَانِ فَإِذَا انْتَهَتْ قَالَ لَهُ الرَّبُّ: يَا ابْنَ آدَمَ إِلَى مَنْ تَلَوْتَ؟ إِلَى خَيْرٍ مِنِّي؟»، وقول النبي ﷺ: «إِنْ رَبُّكُمْ لَيْسَ بِأَعْوَرَ» صريح في أنه ليس المراد إثبات عين واحدة ليس إلا؛ فإن ذلك عور ظاهر تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً، وهل يَفْهَم من قول الداعي: اللهم احرسنا بعينك التي لا تنام. أنها عين واحدة ليس إلا، إلا ذهن أقلق وقلب أغلف؟! هـ.

(٢) أخرجه البخاري (٣٤٣٧)، ومسلم (١٦٩).

(٣) أخرجه البخاري (٧١٣١)، ومسلم (٢٩٣٣) من حديث أنس رضي الله عنه، وفي الباب من حديث أبي هريرة، وجابر بن عبد الله، وابن عباس، وسعد، وحذيفة، وأبي بكر، وعائشة، وأسماء رضي الله عنهن.

قال أهل اللغة: إن الأعور هو من فقد إحدى عينيه^(١). وذلك لأن مخلوقات الله المعروفة لدى العرب - الإنسان وكذلك الحيوان - كلها لها عينان، فوضعت العرب هذا الاسم (الأعور) لمن فقد إحدى عينيه، فهو خاص بذلك، وليس العور هو ذهاب البصر؛ لهذا دل هذا الحديث **«إِنَّ رَبَّكُمْ لَيْسَ بِأَعْوَرَ»**

على إثبات صفة العينين لله ﷻ بدلالة الوضع اللغوي من أن العور في اللغة عند العرب هو فقد أحد العينين.

إذا تبين ذلك فأهل السنة والجماعة يفهمون النصوص الواردة في صفة العينين لله ﷻ بما يوافق بعضها بعضاً، ففيها الإفراد في قوله ﷻ: **﴿وَأَلْقَيْتُ عَلَيْكَ مَحَبَّةً مِّنِّي وَلِتُصْنَعَ عَلَى عَيْنِي﴾** [طه: ٢٣٩]، والإفراد لا ينافي الثنية في السنة، كذلك لا ينافي الجمع؛ لأن السنة مبيّنة للقرآن، ومن المعلوم أن المفرد المضاف لا يدل على الوحدة بل قد يدل على الكثرة وهو الغالب؛ كما في قوله مثلاً: **﴿وَأَن تَعُدُّوا نِعْمَةَ اللَّهِ لَا تُحْصُوهَا﴾** [النحل: ١٨]، **﴿نِعْمَةُ اللَّهِ﴾** لم يرد بها هنا واحدة النعم وإنما أراد الجنس، وهذا متقرر في العربية أن المفرد إذا أضيف فإنه قد يفيد الكثرة^(٢)

(١) انظر: لسان العرب (٤/٦١٢ - ٦١٤).

(٢) راجع (ص ٤٢٣).

- وهذا هو الغالب - وقد يفيد الوحدة ؛ كما تقول : هذا كتاب فلان .
يعني : الكتاب واحد ، ولذلك هنا الأفراد لا ينافي الجمع الذي جاء في
الآيتين الأخريين اللتين ساقهما شيخ الإسلام ، ولا ينافي التثنية التي
جاءت في الحديث ؛ وذلك لأن المفرد يدل على أكثر من الواحد إذا
أضيف .

كذلك قوله ﷺ : ﴿ وَأَصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا ﴾ [البطور: ٤٨] هنا
جمع فقال : أعين ، ثم أضافها إلى ضمير العظمة وهو الموافق للجمع ،
فقال : بأعيننا . والأعين جمع ، والجمع يصدق على الاثنين فما زاد عند
كثير من أهل العلم ، أو على الثلاثة فما زاد بإجماع أهل العلم من أهل
العربية وأهل الأصول^(١) .

والسنة فيها إثبات العينين لله ﷻ ، فكيف نفهم الجمع ؟ مرت معنا
القاعدة في ذلك في العربية في بحث يدي الله ﷻ ، وتبين لنا أن المثني إذا
أضيف إلى ضمير تثنية أو جمع صار جمعاً على الأفصح ؛ كما قال

(١) قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله في مجموع الفتاوى (٣٥١/٣١) : «وسائر جميع ألفاظ
الجمع قد يُعنى به الجنس من غير قصد القدر منه ، فيتناول الاثنين فصاعداً ، وقد يُعنى به
الثلاثة فصاعداً» . هـ . وانظر : المعتمد (١/٢٢٩) ، والمبدع لابن مفلح (١٤٨/٦) ، ولسان
العرب (٥/٧١) ، ومختار الصحاح (ص ٢١٧) ، والتقريب والتحبير (١/٢٤٤) ، والبحر الرائق
(٦/٢٢٦) .

﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا فَاَكْلًا مِّنَ اللَّهِ﴾

وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴿[المائدة: ٣٨]، فالسارق تُقطع منه يد واحدة، والسارقة تُقطع منها يد واحدة، وصار المجموع يدين، والله ﷻ قال: ﴿فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ والأيدي جمع يد، والمثنى يداهما، فلم جمعت؟ الجواب: لأنها أضيفت إلى ضمير تثنيه، فأصل الكلام: فاقطعوا يديهما، لكن هذا فيه الثقل، فصارت فاقطعوا أيديهما، وهذا هو الفصيح.

كذلك قوله ﷻ: ﴿إِن تَتُوبَا إِلَى اللَّهِ فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا﴾ [التحریم: ٤]، والمرأتان لكل واحدة منهما قلب، فعائشة لها قلب، وحفصة لها قلب، فصار لهما قلبان، وإذا أضيف إلى ضمير التثنية جمع، فقال: ﴿فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا﴾، وهكذا النصوص التي جاءت في اليدين أو جاءت في العينين لله ﷻ هي على هذا الأصل.

قال ﷻ: ﴿وَاصْبِرْ لِمَكْرَمِ رَبِّكَ فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا﴾ [الطور: ٤٨] هنا الأعين يعني: العينين، فليس لله ﷻ أكثر من عينين، بل له عيان ﷻ، هذا معتقد أهل السنة لدلالة السنة على ذلك وموافقتها للسان العربي الشريف.

كذلك قوله ﷻ في الآية الثانية: ﴿وَحَمَلْنَاهُ عَلَى ذَاتِ أَلْوَاحٍ وَدُسْرٍ ﴿١٣﴾ فَتَجَرَّى

بِأَعْيُنِنَا﴾ [القمر: ١٣، ١٤]، فجمع لأن المثنى أضيف إلى ضمير جمع، فجعل المثنى جمعاً للتناسب؛ كما جاءت القاعدة.

إذا تبين لنا وجوب الإيمان بأن الله ﷻ متصف بأن له عينين، فهما صفتان ذاتيتان من صفات الذات التي لا تنفك عنه ﷻ مثل: الوجه، واليدين، وغيرها من الصفات، وهذا هو معتقد أهل السنة والجماعة. فإن معطلة الصفات - كالمعتزلة - ينفون صفة البصر لله ﷻ، وينفون صفة العين والعينين لله ﷻ، فعندهم أن الله ﷻ ليس له عين وليس له بصر، ﷻ.

والأشاعرة تناقضوا وأثبتوا صفة البصر لله ﷻ لدلالة العقل على ذلك، ونفوا صفة العينين.

وأما أهل السنة فقد أعملوا النصوص وأثبتوا البصر لله ﷻ، وأثبتوا العينين لله ﷻ، وأبو الحسن الأشعري رحمه الله في كتابه «الإبانة» أثبت صفة العينين لله ﷻ^(١)، ولا شك أن في هذا مخالفة لقول المعتزلة، وكذلك قول الكلاية، وكذلك قول الأشعرية أصحاب أبي الحسن.

إذا تبين ذلك فقول الله ﷻ: ﴿وَأَصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا﴾ [الطور: ٤٨] فيه إثبات صفة العينين لله ﷻ، وذلك بدلالة السنة؛ لأن السنة مفسرة ومُبيّنة للقرآن، فهنا قال: (أعين)، والسنة بينت أنهما (عينان)^(٢)،

(١) انظر: الإبانة (ص ١٨).

(٢) راجع (ص ٤٣٢).

فنقول: في الآية إثبات صفة العينين لله ﷻ؛ لأن السنة مفسرة ومبينة للقرآن.

فما معنى قوله: ﴿وَأَصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا﴾؟ يعني: فإنك بمرأى منا وبصر وعناية ورعاية وكلاءة وحفظ، وهذا التفسير هو تفسير السلف لذلك^(١)؛ وذلك لأن النبي ﷺ ليس بعين الله التي هي صفته، وإنما هو ﷺ في عين الله الذي هو أثر اتصافه بالعينين؛ ولهذا أهل السنة حين يفسرون بهذا يعدون هذا من باب التضمن، والتضمن أحد دلالات اللفظ، لأن اللفظ له دلالة بالمطابقة، ودلالة بالتضمن، ودلالات باللزوم^(٢).

فهذا اللفظ بالمطابقة إثبات صفة العين لله ﷻ، فاحتاجوا هنا إلى دلالة التضمن، فقالوا: معناه أن النبي ﷺ بمرأى وبصر وكلاءة ورعاية وحفظ من الله ﷻ؛ وذلك لأنه مضمون قوله ﷻ: ﴿بِأَعْيُنِنَا﴾ [الطور: ٤٨]، وهذا ليس من باب التأويل - كما زعمه من لم يفقهه - بل

(١) انظر: زاد المسير (٦٠/٨)، وتفسير ابن كثير (٢٤٦/٤)، وتفسير البغوي (٢٤٣/٤)، وتفسير القرطبي (٧٨/١٧).

(٢) قال السبكي في الإبهاج (٢٠٤/١): «دلالة اللفظ على تمام مسماه مطابقة، وعلى جزئه تضمن، وعلى لازمه الذهني التزام» ا. هـ. وانظر: الإحكام للآمدي (٣٦/١)، والتقريب والتحرير (١٣٠/١).

هذا من باب التضمن، والتضمن دلالة عربية واضحة من اللفظ، وقد قال السلف هذا مع إثبات صفة العينين، فإن السلف قد يفسرون بالتضمن وقد يفسرون باللازم، ويظن الظان أن هذا من التأويل، وهذا غلط، فإن التضمن واللازم هذا من دلالات اللفظ على المعنى، أما التأويل فهو صرف اللفظ عن معناه.

إذا تبين هذا فإن قول الله ﷻ : ﴿وَأَصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ﴾ [الطور: ٤٨] هو أمر لنبيه ﷺ بأن يصبر لحكم الله، والصبر في اللغة^(١) هو الحبس، قتل فلان صبراً أي حبساً، صَبَرَ فلانُ ماله أي حَبَسَهُ وَكَنَزَهُ، وأما في الشرع^(٢) فالصبر هو حبس اللسان عن التشكي، وحبس القلب عن الجزع، وحبس الجوارح عن لطم الحدود وشق الجيوب، ونحو ذلك، يعني: في خصوص أقدار الله المؤلمة.

ويتضح من قول الله ﷻ : ﴿وَأَصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ﴾ أن الصبر أمر به، ومعنى ذلك أنه واجب، وهذا هو الصحيح، فإن من أهل العلم من قال: إنه مستحب. وهذا غلط، والصواب أنه واجب للأمر به في آيات

(١) انظر: النهاية في غريب الأثر (٧/٣، ٨)، ولسان العرب (٤/٣٨، ٤٣٩)، ومختار الصحاح (ص ١٤٩).

(٢) انظر: أحكام القرآن لابن العربي (١/٣٩٩)، وفتح الباري (١٠/٥١١)، (١١/٣٠٣)، والتعاريف للمناوي (٤٤٧).

كثيرة^(١)، قال الإمام أحمد رحمه الله : أمر بالصبر في القرآن في أكثر من تسعين موضعاً .

قال : ﴿لِحُكْمِ رَبِّكَ﴾ وسبق أن قررنا أن الحكم نوعان :

• حكم كوني قدري .

• وحكم شرعي ديني .

والنبي ﷺ أمر بالصبر على النوعين ؛ أمر بالصبر على حكم الله الكوني القدري وما فيه مما يسر النفس أو مما يؤلمها ، وأمر بالصبر على المصائب ، وعلى معاندة المشركين ، وابتلاء الله ﻻ نبيه بذلك ، فيحتاج إلى صبر . كذلك الصبر على الحكم الشرعي وهو الصبر على الطاعات ، والصبر عن المعاصي ، فإذا صار الصبر على حكم الله الكوني وحكم الله الشرعي تضمن أنواع الصبر الثلاثة ، فإن الصبر على حكم الله الكوني فيه الصبر على أقدار الله المؤلمة ، والصبر على حكم الله الشرعي فيه الصبر على الطاعة والصبر عن المعصية ، فجمعت هذه الآية أنواع الصبر الثلاثة :

• صبر على الطاعات .

• وصبر عن المعاصي .

(١) انظر : الآداب الشرعية لابن مفلح (٢٩/١) .

• وصبر على أقدار الله المؤلمة.

قال ﷺ: ﴿فَإِنَّكَ بِأَمِينِنَا﴾ [الطور: ٤٨]، وهنا ذكرت الباء، فقال: ﴿بِأَمِينِنَا﴾ والباء تفيد الإلصاق الذي يفيد معنى الملازمة والدوام، يعني: فإنك دائماً بمرأى منا وببصرنا وفي كلاءتنا ورعايتنا، وهذا من دلالة الباء اللفظية، أما في الآية الأخرى قال ﷺ: ﴿وَلِتُصْنَعَ عَلَى عَيْنِي﴾ [طه: ٣٩]، والمعنى: أي على كلاءة مني ورعاية وحفظ، فما الفرق بين الباء، وعلى؟

الجواب: هذا تنوع لأجل دلالة الحال، فإن موسى عليه السلام كان يُستخفى به كحال أطفال بني إسرائيل، قال ﷺ في منته على موسى: ﴿وَأَلْقَيْتُ عَلَيْكَ مَحَبَّةً مِّنِّي وَلِتُصْنَعَ عَلَى عَيْنِي﴾ [طه: ٣٩]، ففي قوله: ﴿عَلَى﴾ ما يفيد ظهوره وعلوه؛ لأن على تفيد الاستعلاء، وأن أطفال بني إسرائيل كانوا يُستخفى بهم في السنين التي كان فرعون يُقتلهم فيها، والله ﷻ يمن على موسى بأنه صنعه على عينه؛ لأن في ذلك الاستعلاء والظهور لشأن موسى بكلاءة الله وحفظه ورعايته، هذا هو الفرق بين الباء وعلى، وليس ثم فروق أخرى كما يدعيه بعض المؤولة.

قال ﷺ: ﴿وَحَمَلْنَاهُ عَلَى ذَاتِ أَلْوَاحٍ وَدُسْرٍ ۖ (١٣) تَجْرِي بِأَمِينِنَا﴾ [القمر: ١٣، ١٤] معلوم أن السفينة لا تجري في عين الله وإنما تجري بحفظه وكلاءته ورعايته، فهو الذي حفظ السفينة ومن فيها من كل الآفات، فقوله ﷺ:

﴿وَحَمَلَتْهُ﴾ يعني: حملنا نوحًا ﴿عَلَى ذَاتِ الْوُجْهِ وَدُسِّرَ﴾ يعني: على السفينة ذات ألواح، والدسر هي المسامير التي تربط بها الألواح وتشد بها، ثم قال: ﴿تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا﴾ يعني: أن النصر سيكون له وأن غير هذه السفينة سيكون هالكًا؛ لأن الرعاية والحفظ كان لها ولن فيها، وتفسير السلف دائرة على أنها تجري بحفظ الله وكلاءه ورعايته^(١)، وهذا تفسير تضمن.

قال ﷺ في الآية الأخيرة: ﴿وَأَلْقَيْتُ عَلَيْكَ مَحَبَّةً مِنِّي﴾ [طه: ٣٩]، يعني: يحبه آل فرعون، ويحبه بنو إسرائيل، وكذلك يحب موسى ﷺ كل مؤمن بالله؛ لأن المؤمنين بالله ﷻ يحبون الرسل مَنْ عرفوا منهم وَمَنْ لَمْ يعرفوا، مَنْ شاهدوهم وَمَنْ لَمْ يُشاهدوهم، فنوح ﷺ وأتباعه يحبون كل أنبياء الله ﷻ ورسله، مع أن نوحًا هو أول الرسل، كذلك من بعده يونس، وإبراهيم، وعيسى ﷺ، وكذلك كل أتباع الرسل يؤمنون بجميع الرسل، ويحبون جميع الرسل الذين بُعثوا إليهم، وكذلك الذين بُعثوا إلى غيرهم ممن لم يعرفوهم.

(١) انظر: تفسير الطبري (٩٤/٢٧)، وزاد المسير (٩٣/٨)، وتفسير ابن كثير (٢٦٥/٤)، وتفسير البغوي (٢٦٠/٤)، وتفسير القرطبي (١٣٣/١٧)، وفتح الباري (٣٨٩/١٣).

والمحبة عامة، ومن كَذَّب برسول فقد كذب بجميع المرسلين؛ كما قال ﷺ: ﴿كَذَّبَتْ قَوْمُ نُوحٍ الْمُرْسَلِينَ﴾ [الشعراء: ١٠٥] وهم قد كذبوا نوحًا وحده؛ لأنه أول الرسل، فسماهم الله ﷻ مكذبين لجميع المرسلين؛ لأنهم كذبوا رسولاً واحداً، فمن جحد رسالة رسول فقد جحد برسالة جميع الرسل، ومن تنقص رسولاً فقد تنقص جميع الرسل؛ لأن الله ﷻ أوجب محبتهم وطاعتهم، كلُّ يُطاع بحسب أمر الله ﷻ في خصوص الأقوام الذين يبعثون إليهم.

إذاً هذه الآيات التي أوردها شيخ الإسلام رحمه الله فيها إثبات صفة العينين لله ﷻ، والسنة موضحة لذلك.

وقوله: ﴿قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَدِّدُكَ فِي زَوْجِهَا وَتَشْتَكِ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرَكُمَا إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ﴾ [المجادلة: ١]، وقوله: ﴿لَقَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ فَقِيرٌ وَنَحْنُ أَغْنِيَاكُمُ﴾ [آل عمران: ١٨١]، وقوله: ﴿أَمْ يَحْسِبُونَ أَنَّا لَا نَسْمَعُ سِرَّهُمْ وَنَجْوَاهُمْ بَلَىٰ نَرَاهُمْ لَدَيْهِمْ يَكْتُمُونَ﴾ [الزخرف: ٨٠]، وقوله: ﴿إِنِّي مَعَكُمْ أَسْمَعُ وَأَرَىٰ﴾ [طه: ٤٦]، وقوله: ﴿أَلَمْ نَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ يَرَىٰ﴾ [العلق: ١٤]، وقوله: ﴿الَّذِي يَرَبُّكَ حِينَ تَقُومُ ﴿٢١٨﴾ وَتَقْلُبُكَ فِي السَّجْدِ ﴿٢١٩﴾ إِنَّ اللَّهَ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾ [الشعراء: ٢١٨ - ٢٢٠]، وقوله: ﴿وَقُلْ أَعْمَلُوا بِسِرِّ اللَّهِ عَمَلَكُمْ رَوْسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ﴾ [التوبة: ١٠٥].

الشرح:

هذه الآيات في إثبات صفة السمع لله ﷻ لم ينفها إلا المعتزلة، وأما أهل السنة فيثبتون السمع لله بدلالة النصوص، وكذلك الأشاعرة والماتريدية والكلابية يثبتون ذلك بدلالة النصوص، وتنوعت الأدلة في إثبات هذه الصفة، ففيها الإخبار بلفظ الماضي؛ كما في قوله: ﴿قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَدِّدُكَ﴾، وقوله: ﴿لَقَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ فَقِيرٌ وَنَحْنُ أَغْنِيَاكُمُ﴾، ونحو ذلك من الآيات التي فيها المضارع وفيها الماضي،

ولما نزل قوله ﷺ: ﴿قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَدِّدُكَ﴾ قالت عائشة رضي الله عنها: «الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي وَسِعَ سَمْعُهُ الْأَصْوَاتَ»^(١)، فجاءت بالصفة، والله ﷻ أثبت الاسم بصيغة المبالغة التي هي من اسم الفاعل، فقال ﷻ: ﴿وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١]، وقال ﷻ: ﴿إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ﴾ [المجادلة: ١]، فتنوعت الدلالات في النصوص على إثبات صفة السمع، ولذلك فإن إنكارها أبشع ما يكون، فقد جاءت بلفظ الماضي والمضارع واسم الفاعل والصفة، وتحريفها أو نفي دلالتها هذا من المحال إلا بنوع هوى، وتنوع الدلالة على الصفة لا شك يُقوي إثباتها، فيكون ذلك أوضح عند النظر في هذه الصفة المذكورة في هذه الآيات، وهي صفة سمع الله ﷻ.

وسمع الله ﷻ متعلق بالمسموعات، فقوله: ﴿قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَدِّدُكَ﴾ متعلق بذلك القول، فسَمِعَ ﷻ ما قالت المرأة للنبي ﷺ، وهذا هو معتقد أهل السنة.

(١) أخرجه البخاري (١٣/ ٣٧٣ مع الفتح) معلقاً في كتاب التوحيد - باب قول الله تعالى: ﴿وَكَانَ اللَّهُ سَمِيعًا بَصِيرًا﴾، وأخرجه مسنداً موصولاً النسائي في الكبرى (٦/ ٤٨٢)، وابن ماجه (١٨٨)، وأحمد في المسند (٦/ ٤٦)، وابن راهويه في مسنده (٢/ ٢٢٢)، وعبد بن حميد في مسنده (ص ٤٣٨)، وابن أبي عاصم في السنة (١/ ٢٧٨)، والبيهقي في الكبرى (٧/ ٣٨٢).

أما الأشاعرة والماتريدية فإنهم يقولون: سمعه قديم. فيثبتون السمع ولكنه عندهم ليس بحادث، فيقولون: سَمِعَ الكلام في القَدَم لعلمه به. هكذا يزعمون، وهذا الكلام فيه التكذيب للقرآن، ولولا التأويل لكانوا كفاراً بذلك؛ لأن الله ﷻ يقول: ﴿وَاللَّهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرَكُمَا﴾ [المجادلة: ١]، وقال: ﴿قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ﴾ [المجادلة: ١]، وإذا كان السماع في الماضي قبل حصول الكلام وقبل حصول المجادلة بين المرأة وبين رسول الله ﷺ، فلا يصح أن يُقال: ﴿قَدْ سَمِعَ﴾ بصيغة الماضي، وإنما يُقال: ﴿قَدْ سَمِعَ﴾ إذا كان الأمر قد وقع فعلاً.

ولهذا فإننا نجد في النصوص لفظ الماضي ولفظ المضارع، فإثبات السمع القديم والبصر القديم دون البصر والسمع والكلام الحادث فيه نفي لدلالات النصوص وتكذيب لها، وفي قوله ﷻ: ﴿وَاللَّهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرَكُمَا﴾ هذا فعل مضارع دلالة على الحال، يعني: يسمع تحاوركما الآن، وقد قالت عائشة ؓ: «الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي وَسِعَ سَمْعُهُ الْأَصْوَاتَ لَقَدْ جَاءَتِ الْمُجَادِلَةُ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تُكَلِّمُهُ وَأَنَا فِي نَاحِيَةِ الْبَيْتِ مَا أَسْمَعُ مَا تَقُولُ فَأَنْزَلَ اللَّهُ ﷻ: ﴿قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ فِي زَوْجِهَا﴾ يعني: أن الله ﷻ سمع الكلام في حينه.

وهذا ما يثبته أهل السنة والجماعة، وهذا ولا شك يعظم الصفة في نفس المؤمن؛ لأنه يعلم أن الله ﷻ يسمع سره ونجواه، قال ﷻ: ﴿أَلَمْ

يَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ سِرَّهُمْ وَنَجْوَاهُمْ وَأَنَّ اللَّهَ عَلَّامُ الْغُيُوبِ ﴿التوبة : ١٧٨﴾، فهو ﷻ لا يخفى عليه شيء، فإن سمعه وسع الأصوات جميعاً، وما من شيء يُسْمَعُ إلا والله ﷻ يسمعه، قال ابن القيم رحمه الله: «يسمع ضجيج الأصوات باختلاف اللغات على تفنن الحاجات، فلا يشغله سمع عن سمع، ولا تغلظه المسائل، ولا يتبرم بإلحاح الملحين، سواء عنده من أسر القول ومن جهر به، فالسر عنده علانية، والغيب عنده شهادة»^(١).

وهذه الصفة يجب الإيمان بها كما وردت في النصوص بدلالاتها، فالسمع من حيث هو فعل أتى في القرآن والسنة على أربعة أنحاء لا خامس لها:

الأول: سَمِعٌ متعلق بالمسموعات، يعني: بالأصوات؛ كقوله ﷻ: ﴿لَقَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ فَقِيرٌ وَنَحْنُ أَغْنِيَاءُ﴾ هذا سماع للأصوات، وقوله: ﴿لَقَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ فِي زَوْجِهَا وَتَشْتَكِي إِلَى اللَّهِ﴾.

الثاني: سَمْعٌ متعلق بالمعاني، وهو سمع الفهم والعلم والعقل والإدراك؛ كقوله ﷻ: ﴿وَكَاْنُوا لَا يَسْطِيعُونَ سَمْعًا﴾ [الكهف: ١٠١]،

(١) راجع (ص ٣٠٣).

فليس المنفي هنا سماع الأصوات، بل المنفي سمع الإدراك والفهم والعقل، وقال ﷺ: ﴿أَمْ تَحْسَبُ أَنَّ أَكْثَرَهُمْ يَسْمَعُونَ أَوْ يَعْقِلُونَ﴾ [الفرقان: ١٤٤]، يسمعون يعني: يفهمون، وقال ﷺ: ﴿أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ﴾ [ق: ٣٧]، يعني: ألقى قلبه وسمعه الذي هو سمع الفهم، وليس سمع الأذن فقط.

الثالث: سَمِعَ بمعنى أجاب، وهذا متعلق بالسؤال، وهذا كما في قولنا في الصلاة: (سمع الله لمن حمده)، يعني أجاب الله سؤال من حمده، أو أجاب الله حمد من حمده، والإجابة هنا تكون بالثواب أو بالعطاء.

الرابع: سَمِعَ بمعنى الانقياد، سمع فلان لفلان بمعنى انقاد له، وهذا كما قال ﷺ: ﴿وَفِيكُمْ سَمَّاعُونَ لَهُمْ﴾ [التوبة: ٤٧]، يعني منقادون لهم. وكذلك قوله: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَقُولُوا رَاعِنَا وَقُولُوا انظُرْنَا﴾ [البقرة: ١٠٤]، يعني انقادوا واتبعوا وأطيعوا، وكذلك قوله: ﴿سَمَّاعُونَ لِلْكَذِبِ أَكْثَرُونَ لِلسَّخَةِ﴾ [المائدة: ٤٢]، سماعون للكذب يعني سمع الانقياد.

إذا تبين لك ذلك فهي مرتبة على هذا الترتيب، فقد يسمع السامع الأصوات ولا يفهم؛ كما في قوله ﷺ: ﴿وَكَانُوا لَا يَسْتَطِيعُونَ مَمْعًا﴾ سمعوا الأصوات ولم يفهموا الكلام على وجهه، وقد يكون سمع

عقل وفهم ولا يكون إجابة لسؤال ؛ كأن يسأل فيسمع الأصوات ويفهم ويعقل معنى السؤال ولكن لا يجيب ، أما سمع الإجابة فهو متضمن للإجابة والفهم ولسمع الصوت ، وسمع الانقياد متضمن للجميع .

والأوجه الثلاثة الأولى مثبتة لله ﷻ على وجه الكمال ، أما سمع الانقياد والطاعة فهذا خاطب الله ﷻ بها المخلوق ، والمخلوق لا يتصف من تلك الصفات إلا بأقلها ، فله سمع يناسب ذاته الحقيرة - سمع للأصوات - وإذا فهم فإنه يفهم الفهم الذي يناسب عقله وذاته ، وإذا أجاب فإنما يجيب بما يقدر عليه من الأشياء الحقيرة التي في يديه ، وإذا انقاد فإنه ينقاد على وجه النقص أيضاً ، حاشا الكُمل من خلق الله ﷻ وهم الرسل ، فإن انقيادهم لله ﷻ وطاعتهم كاملة ، ومع ذلك يستغفرون الله ﷻ .

إذا تبين ذلك فيظهر لك عظم صفة السمع لله ﷻ واسم الله السميع ، فإن الله ﷻ يسمع الأصوات ، ويعلم ﷻ معاني كلام الخلق على اختلاف لغاتهم وعلى تفنن حاجاتهم ، فيخاطبه العربي ، والعجمي ، ويخاطبه صاحب كل لسان ، والله ﷻ هو الذي خلق اللغات والألسنة ، والله ﷻ يسمع ذلك ويحيب ويشيب ويحاسب تبارك وتعالى ، هذا ملخص الكلام على صفة السمع لله ﷻ .

ثم ساق شيخ الإسلام ابن تيمية رحمته الله الآيات الدالة على إثبات صفة الرؤية لله ﷻ ؛ كقوله ﷻ : ﴿الرَّيُّمُ أَنْ أَلَهُ يَرَى﴾ ، وقول الله ﷻ :

﴿الَّذِي يَرَبُّكَ حِينَ تَقُومُ﴾ (٢٧٨) وَتَقْلُبُكَ فِي السَّجْدَيْنِ ﴿٢٧٩﴾ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾ ، وقول الله ﷻ : ﴿وَقُلْ أَعْمَلُوا فَيَسِّرَ اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ﴾ ، وهذه الآيات العظيمة من جنس الآيات السالفة قبلها التي استدلت بها على إثبات الصفات ، فهذه الآيات وأمثالها مما يؤمن بها أهل السنة والجماعة ، ومعنى إيمانهم بها - كما سبق بيانه - أنهم يعتقدون ما جاء فيها من الصفات ويشبتون ذلك لله ﷻ بألستهم ، ويقوم في قلوبهم أثر تلك الصفات ، هذا معنى الإيمان بالصفة ، والواجب منها اعتقاد ذلك بعد بلوغ الخبر للمسلم ، فتؤمن بأن الله ﷻ متصف بكل صفة وصف بها نفسه في كتابه ، أو وصفه بها رسوله ﷺ ، وتُخبر بذلك ، وإذا كان للصفة أثر على العبد فإنه يؤمن بذلك ، فيعمل بذلك الأثر.

وهذه الآيات فيها وصف الله ﷻ برؤيته لخلقه وعباده ، ورؤية الله ﷻ لعباده ثبتت في نصوص كثيرة بلفظ الرؤية ؛ كقوله ﷻ : لموسى وهارون حين قالوا : ﴿قَالَ رَبَّنَا إِنَّا نَخَافُ أَنْ يُفْرِطَ عَلَيْنَا أَوْ أَنْ يَطْغَى﴾ (١٥) قَالَ لَا تَخَافَا إِنِّي مَعَكُمَا أَسْمَعُ وَأَرَى﴾ [طه : ٤٥ ، ٤٦] ، وفيها إثبات صفة المعية لله ﷻ وصفة السمع ، وسيأتي تفصيل الكلام على صفة المعية ، وسنعرض لبعض الكلام بما يوضح المراد من الآية ، وقد سبق الكلام على صفة السمع في الآيات السابقة ، والمقصود من استدلاله ﷻ بهذه

الآيات هنا: هي صفة رؤية الله ﷻ لعباده، يعني: أن الله ﷻ يرى عباده ويبصر ما هم عليه ونحو هذا.

قال ﷻ: ﴿وَقُلِ اعْمَلُوا فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ وَسُوْدُودُكُمْ إِلَىٰ عِلْمِ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ [التوبة: ١٠٥]، ومثله قوله ﷻ: ﴿الَّذِينَ يَرَبُّونَكَ حِينَ تَقُومُ ۖ (٢٣٨) وَتَقْلُبُكَ فِي السَّجْدِ ۖ﴾ [الشعراء: ٢١٨]، [٢١٩]، ففي هذه الآيات إثبات أن الله ﷻ يرى خلقه جميعاً ويبصر تصرفاتهم وأحوالهم وما هم عليه، فهو ﷻ يرى كل شيء، ومتعلق الرؤية هو متعلق البصر لله ﷻ، فكما أن سمع الله ﷻ متعلق بكل مسموع كذلك الرؤية متعلقها كل مرئي، فالله ﷻ يرى كل مرئي يعني يرى كل موجود، فكل شيء يراه ﷻ على ما هو عليه، سواء كان ذلك الشيء صغيراً أم كبيراً، خفياً أم غير خفي، ظاهراً أم باطناً، يراه ﷻ إذا كان من الذوات التي تُرى. فهو ﷻ لا تغيب عنه غائبة في السماء ولا في الأرض، ولا تخفى عليه خافية، بل هو ﷻ يعلم كل شيء، ويرى كل شيء، ويسمع كل الأصوات ﷻ.

قال ﷻ لموسى وهارون: ﴿قَالَ لَا تَخَافَا إِنِّي مَعَكُمَا أَسْمَعُ وَأَرَىٰ﴾ هذه الآية فيها إثبات ثلاث صفات لله ﷻ:

الأولى: المعية.

الثانية: السمع.

الثالثة : الرؤية.

وهذه الرؤية هي رؤية الله ﷻ خلقه ، وهي غير صفة الرؤية التي هي رؤية العباد ربهم ﷻ في الآخرة ، فإن رؤية العباد ربهم واقعة في الآخرة ، أما هذا المقام فالمراد به وصف الله ﷻ بأنه يرى كل شيء ، فهو الرائي ﷻ ، وفي تلك الصفة هو المرئي ﷻ ، ففرق بين الباحثين وفرق بين المقامين.

وقوله : ﴿ إِنِّي مَعَكُمْ ﴾ يعني : بالنصر والتأييد والتوفيق والإعانة والدفاع عنكم ، وهذا هو الذي فسرها به المحققون من أهل التفسير^(١) ، (معكم) التي هي المعية الخاصة معية النصر والتأييد والتوفيق ؛ وذلك لأنها جاءت في مقابلة خوفهم ﴿ قَالَ لَا تَخَافُ إِنِّي مَعَكُمْ ﴾ ، فمعيته هنا خاصة تنفي الخوف وتزيل الخوف من قلب موسى وهارون لما أرسلهما الله ﷻ إلى فرعون وملئه ، فلا يخافا من بطشه وإيذائه ؛ لأنه ﷻ معهم بنصره ، ولا يخافا من حججه ؛ لأنه ﷻ يُنبئهم بما يُدلي به من الحجج وما يُرد به عليه ؛ ولهذا كلام موسى عليه السلام الذي حَجَّ به فرعون من الحجج والبيّنات التي أوتيتها من الله ﷻ ، فهي من آثار معية الله ﷻ لموسى ولأخيه هارون ، فلما قال فرعون لموسى

(١) انظر: تفسير الطبري (١٦/١٧٠)، وتفسير ابن كثير (٣/١٥٥)، وفتح القدير (٤/٩٥).

وهارون: ﴿ قَالَ فَمَنْ رَبُّكُمَا يَمُوسَى ﴾ [طه: ٤٩]، أجابه موسى عليه السلام فقال: ﴿ قَالَ رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى ﴾ [طه: ٥٠]، فسأله فرعون: ﴿ قَالَ فَمَا بَالُ الْقُرُونِ الْأُولَى ﴾ [طه: ٥١]، فأجاب بقوله: ﴿ قَالَ عَلَّمَهَا عِنْدَ رَبِّي فِي كِتَابٍ لَا يَصِلُ رَبِّي وَلَا يَنْسَى ﴾ [طه: ٥٢]، وهذا توفيق من الله لهذه الأجوبة العظيمة، وكذلك ما جاء في سورة الشعراء من أجوبة موسى على فرعون حيث قال له فرعون: ﴿ وَمَا رَبُّ الْعَالَمِينَ ﴾ [الشعراء: ٢٣]، قال موسى: ﴿ رَبُّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا إِنْ كُنْتُمْ مُوقِنِينَ ﴾ [الشعراء: ٢٤]، إلى آخر ما جاء في أجوبة موسى على فرعون. هذا كله من آثار معية الله ﷻ لموسى، فإن معية الله الخاصة لعبادة المؤمنين - مثل الرسل وأهل الصلاح وأهل العلم - هذه المعية الخاصة معناها التوفيق والتأييد والإعانة والنصرة على أعدائهم؛ ولهذا قال ﷻ في سورة براءة حينما أخبر عن هجرة النبي ﷺ وما كان من شأنه في النار: ﴿ إِلَّا تَنْصُرُوهُ فَقَدْ نَصَرَهُ اللَّهُ إِذْ أَخْرَجَهُ الَّذِينَ كَفَرُوا ثَانِيَ اثْنَيْنِ إِذْ هُمَا فِي الْغَارِ إِذْ يَقُولُ لِصَاحِبِهِ لَا تَحْزَنْ إِنَّا نَرَى اللَّهَ ﴾ [التوبة: ٤٠] يعني معنا بنصره وتأييده وتوفيقه، ومن كان الله معه فالخوف منه بعيد، وكذلك الأذى بعيد عنه بمراحل.

أما المعية العامة فهي الإحاطة العامة - معية العلم - كما فسرهما السلف^(١)، ويأتي تفصيل الكلام على المعية في موضعه حين يأتي استدلال شيخ الإسلام رحمه الله بقوله ﷻ: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ يَعْلَمُ مَا يَلِجُ فِي الْأَرْضِ وَمَا يَخْرُجُ مِنْهَا وَمَا يَنْزِلُ مِنَ السَّمَاءِ وَمَا يَعْرُجُ فِيهَا وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ﴾ [الحديد: ٤]، وكذلك ما ساقه بعد ذلك، وهو قوله ﷻ: ﴿مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَىٰ ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَاسِعُهُمْ﴾ إلى قوله: ﴿وَلَا أَكْثَرَ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ مَا كَانُوا﴾ [المجادلة: ٧]. إلى آخر الآيات والأحاديث في ذلك التي ستأتي مبينة - إن شاء الله تعالى - في موضعها.

إذا فالمعية معيتان:

معية عامة: وهي العلم.

ومعية خاصة: وهي خاصة بالرسول والأنبياء والعلماء المستقيمين

وبالصالحين من العباد، هذه معية توفيق ونصرة وتأيد.

(١) انظر: خلق أفعال العباد (ص ٣٢)، وتفسير الطبري (٢٧/٢١٦)، وتفسير ابن كثير

(٢/٥٩٣، ٥٩٤)، وشرح النووي على صحيح مسلم (١٧/٢)، وفتح الباري

(١٣/٥٠٠)، والدر المنثور (٨/٤٨).

قوله: ﴿إِنِّي مَعَكُمْ أَسْمَعُ وَأَرَى﴾ ، يعني: أسمع ما يقوله فرعون وألهمكما الجواب عليه، وأرى مكانه ومكانكما، وأرى عمله وعملكما، وأرى ما يخفيه عنكما مما قد يكيدكما به أو قد يؤذيكما به فأخبركما به حتى تكونا في أمان من ذلك، فلا تخافا؛ لأن جهات الخوف متنوعة، فقد يكون الخوف من الحجاج التي يدلي بها فرعون، ومما يكرهه، ومن إيذائه، ومن تحذيره ونحو ذلك، لكن الله ﷻ مع موسى ومع فرعون يسمع كلامه وكلامهما، فيلهم الله ﷻ موسى بالحجة والبيان، ففي هذه الآية إثبات الرؤية لله ﷻ لقوله ﷻ: ﴿إِنِّي مَعَكُمْ أَسْمَعُ وَأَرَى﴾

وكذلك قوله ﷻ: ﴿الَّذِينَ يَدْعُونَكَ حِينَ تَقُومُ ۖ وَتَقْبُلُكَ فِي السَّجْدِ﴾ (يراك) هذا من الرؤية التي هي إبصار الله ﷻ لعبده، (يراك حين تقوم) يعني: إلى الصلاة، أو حين تقوم في أي شأن من شؤونك، ويرى أيضاً تقبلتك في المصلين، ففيها إثبات رؤية الله ﷻ لعبده.

وكذلك قوله ﷻ: ﴿وَقُلْ أَعْمَلُوا فَسِرَیَ اللَّهِ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ﴾ هذه فيها إثبات الرؤية لله ﷻ.

إذا تبين ذلك فهذه الآيات وغيرها من الآيات التي فيها إثبات هذه الصفة لله ﷻ نعتقد ما دلت عليه من أن الله ﷻ يرى عباده ويصبرهم بعينه، وأنها ليست رؤية وإبصار علم - كما يقوله المبتدعة - بل هي رؤية

وإبصار بعينه ﷺ ؛ لأن الله ﷻ أخبر بأن له عينين ﷻ ، والعين بها تكون الرؤية وبها يكون البصر^(١).

أما المتدعة فيتأولون الرؤية والبصر، فالأشاعرة والماتريدية يثبتونها ويقولون: هي رؤية وبصر سييلها العلم. يعني: هو يرى ليس بعينه ﷻ ؛ لأنهم لا يثبتون العينين لله ﷻ ، لكنها رؤية وسمع وبصر بإدراك تلك الأشياء عن طريق العلم، أي: إدراك المبصرات بالعلم، وإدراك المسموعات بالعلم، وإدراك المرئيات بالعلم.

وأما المعتزلة فهم ينفون ذلك كله ولا يثبتون رؤية ولا بصراً ولا سمعاً، وكذلك لا يثبتون علماً، وإنما يقولون هو عليم بلا علم.

في قول الله ﷻ: ﴿ وَقُلْ أَعْمَلُوا فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ ﴾ لمفسري السلف فيها وجهان^(٢):

الأول: منهم من يقول هذا إخبار بأن العمل سيراه الجميع.

(١) قال ابن القيم رحمه الله في الصواعق المرسلة (٣/١٠١٨، ١٠١٩): «ومن المعلوم بالضرورة أن ما يرى أكمل ممن لا يمكن أن يرى؛ فإنه إما معدوم، وإما عرض، والمرئي أكمل منهما، وما يتكلم أكمل ممن لا يتكلم؛ فإنه إما جماد، وإما عرض، وإما معدوم، والمتكلم أكمل من ذلك، وما له سمع وبصر ووجه ويدان أكمل من الفاقد لذلك بالضرورة، وهكذا سائر الصفات» أ. هـ.

(٢) انظر: تفسير الطبري (١١/٢٠)، وتفسير ابن أبي حاتم (٦/١٨٧٧)، وفتح الباري (٥/١٩١)، والدر المنثور (٤/٢٨٣).

الثاني: منهم من يقول هذا تهديد وتخويف للذين يعصون الله عز وجل.

فقوله: ﴿وَقُلْ أَعْمَلُوا﴾ كما فسرها ابن جرير رحمته الله يعني: وقل اعملوا من الطاعات ما تشاؤون، وقل اعموا من الخيرات ما تشاؤون، واعملا ما يقربكم إلى الله عز وجل ما تحبون، ومن ذلك التوبة؛ لأنها سقت بعد الكلام عن التائبين ووعدهم بأنه سيرى عملهم.

وهنا في قوله: ﴿فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ﴾ إما أن تكون هذه الرؤية في الدنيا، وإما أن تكون في الآخرة، وهما وجهان أيضاً عند محققي التفسير^(١)، فإذا كانت في الدنيا يكون المعنى: سيظهر الله عملكم في هذه الدنيا، وفي الحديث الذي رواه الإمام أحمد، قال النبي صلى الله عليه وسلم: «لَوْ أَنَّ أَحَدَكُمْ يَعْمَلُ فِي صَخْرَةٍ صَمَاءَ لَيْسَ لَهَا بَابٌ وَلَا كُوَّةٌ لَخَرَجَ عَمَلُهُ لِلنَّاسِ كَأَنَّا مَا كَانَ»^(٢)، وبهذا الحديث فُسر قوله صلى الله عليه وسلم: ﴿فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ﴾، يعني: سيظهر الله عملكم حتى يكون مرئياً؛ لأن الله عز وجل مطلع على كل شيء، وقال آخرون: قوله: ﴿وَقُلْ أَعْمَلُوا فَسَيَرَى اللَّهُ

(١) انظر: تفسير الطبري (٢٠/١١)، وتفسير ابن كثير (٣٨٣/٢)، وفتح البدير (٤٠٢/٢).

(٢) أخرجه الإمام أحمد في المسند (٢٨/٣)، وأبو يعلى في مسنده (٥٢١/٢)، وابن حبان في صحيحه (٤٩١/١٢)، والحاكم في المستدرک (٣٤٩/٤)، والبيهقي في شعب الإيمان (٣٥٩/٥) من حديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه.

عَمَلَكُمْ ﴿١﴾ يعني: إذا فعلتموه فإن الله ﷻ يراه، وهذا فيه البشرى للعبد؛ لأنه إذا عمل العبد العمل ويعلم أن الله ﷻ يراه، وأنه مطلع على عمله، فإنه ينشرح صدره لذلك ويقبل على العبادة أكثر لما في قلبه من تعظيم الله ﷻ.

وهذا القول الثاني أوجه؛ وذلك لأن قوله: ﴿فَسِيرَى﴾ فيه أن الرؤية تكون بعد وقوع المرئي، وليس سبيلها سبيل العلم في نحو قوله ﷻ: ﴿إِلَّا لِنَعْلَمَ مَنْ يَتَّبِعُ الرَّسُولَ مِمَّنْ يَنْقَلِبُ عَلَىٰ عَقِبَيْهِ﴾ [البقرة: ١٤٣]، والعلم يختلف لأن الله ﷻ يعلم الأشياء قبل وقوعها؛ ولذلك فُسر قوله: ﴿إِلَّا لِنَعْلَمَ﴾ أي: إلا ليظهر علمنا بمن اتبع الرسول ممن انقلب على عقبه، أما قوله: ﴿فَسِيرَى اللَّهِ عَمَلَكُمْ﴾ فإن رؤية الله ﷻ للشيء عند أهل السنة تكون بعد حصول المرئي؛ ولهذا يكون هذا التفسير أوجه وأحسن، فيكون ﴿فَسِيرَى﴾ يعني: بعد حصول العمل، فإن الله يرى ذلك بعد حصول العمل، وفي هذا من البشرى والاطمئنان لأهل الإيمان إذا عملوا الصالحات، وكذلك فيه التهديد والوعيد لمن عمل عملاً من الأعمال التي لا يحبها الله ﷻ؛ لقوله ﷻ: ﴿فَسِيرَى اللَّهِ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ﴾ أي: سيراه رسوله وسيراه المؤمنون، ولا شك أن العبد يُخفي عمله القبيح ولا يحب أن يظهر، ففي هذا من التهديد والوعيد لمن عملوا بالمعاصي والآثام وما لا يرضي الله ﷻ في الخلوات، ووجه

مناسبة ذلك أنه ذكره بعد أن ذكر التائبين حيث قال الله ﷻ قبلها :
﴿وَأَخْرُونَ اعْتَرَفُوا بِذُنُوبِهِمْ خَلَطُوا عَمَلًا صَالِحًا وَآخَرَ سَيِّئًا عَسَىٰ اللَّهُ أَن يَتُوبَ عَلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ [التوبة: ١٠٢] ، وقال ﷻ بعدها : ﴿وَأَخْرُونَ مَرْجُونَ لِأَمْرِ اللَّهِ إِمَّا يُعَذِّبُهُمْ وَإِمَّا يَتُوبُ عَلَيْهِمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ﴾ [التوبة: ١٠٦] ، فهي في التائبين الذين خلطوا هذا وهذا وهم مرجون لأمر الله ، فيناسب هنا أن تكون الآية فيها البشرى لمن عمل عملاً صالحاً ، وفيها التهديد والوعيد لمن عمل غير ذلك .

أما قوله ﷻ في آية البقرة : ﴿إِلَّا لِنَعْلَمَ مَنْ يَتَّبِعُ الرَّسُولَ مِمَّنْ يَنْقَلِبُ عَلَىٰ عَقِبَيْهِ﴾ [البقرة: ١٤٣] ، هذه فيها أوجه من التفسير ، نذكر من ذلك وجهين : أحدهما لابن جرير والآخر للمحققين كشيخ الإسلام ابن تيمية وغيره .

الوجه الأول : قال ابن جرير ^(١) ﷻ في قول الله ﷻ : ﴿إِلَّا لِنَعْلَمَ مَنْ يَتَّبِعُ الرَّسُولَ﴾ : أضاف الله ﷻ العلم لنفسه ؛ وذلك لأنه أراد : إلا ليعلم رسولي وأوليائي والمؤمنون . وذلك أن الله ﷻ جمع هنا ونسب العلم لنفسه كما ينسب العظيم الشيء لنفسه وإن لم يباشره ، ومثّل عليه

(١) انظر : تفسير الطبري (٢/ ١٣ - ١٦) .

بقول القائل: فتح عمر بن الخطاب سواد العراق وجبى خراجها، وإنما فعل ذلك أصحابه عن سبب كان منه في ذلك.

واستشهد لذلك واستدل عليه بالحديث الذي رواه مسلم أن النبي ﷺ قال: «إِنَّ اللَّهَ ﷻ يَقُولُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ: يَا ابْنَ آدَمَ مَرَضْتُ فَلَمْ تُعِدْنِي. قَالَ: يَا رَبُّ كَيْفَ أَغُوذُكَ وَأَنْتَ رَبُّ الْعَالَمِينَ؟ قَالَ: أَمَا عَلِمْتَ أَنَّ عَبْدِي فَلَانًا مَرَضَ فَلَمْ تُعِدْهُ؟ أَمَا عَلِمْتَ أَنَّكَ لَوْ عِدْتَهُ لَوَجَدْتَنِي عِنْدَهُ؟ يَا ابْنَ آدَمَ اسْتَطَعَمْتُكَ فَلَمْ تُطْعِمْنِي. قَالَ: يَا رَبُّ وَكَيْفَ أَطْعِمُكَ وَأَنْتَ رَبُّ الْعَالَمِينَ؟ قَالَ: أَمَا عَلِمْتَ أَنَّهُ اسْتَطَعَمَكَ عَبْدِي فَلَانٌ فَلَمْ تُطْعِمْهُ؟ أَمَا عَلِمْتَ أَنَّكَ لَوْ أَطْعَمْتَهُ لَوَجَدْتَ ذَلِكَ عِنْدِي؟ يَا ابْنَ آدَمَ اسْتَسْقَيْتُكَ فَلَمْ تَسْقِنِي. قَالَ: يَا رَبُّ كَيْفَ أَسْقِيكَ وَأَنْتَ رَبُّ الْعَالَمِينَ؟ قَالَ: اسْتَسْقَاكَ عَبْدِي فَلَانٌ فَلَمْ تَسْقِهِ أَمَا إِنَّكَ لَوْ سَقَيْتَهُ وَجَدْتَ ذَلِكَ عِنْدِي؟»^(١)، ساق ابن جرير هذا الحديث بنحو هذا اللفظ، وقال: هذا فيه أن الله ﷻ أضاف الفعل لنفسه، فقال: «مرضت فلم تعدني» والذي مرض هو عبده، فيكون المعني في قوله: ﴿إِلَّا لِنَعْلَمَ مَنْ يَتَّبِعُ الرَّسُولَ﴾ أي: إلا ليعلم رسولي وأوليائي والمؤمنون من يتبع الرسول ممن ينقلب على عقبيه.

(١) أخرجه مسلم (٢٥٦٩) من حديث أبي هريرة ؓ.

الوجه الثاني: أن العلم قسمان:

- علم باطن.
- وعلم ظاهر.

والله ﷻ يعلم الأشياء قبل وقوعها، ولكن علمه بالأشياء قبل وقوعها لا يحاسب عليه العباد، ولا يذم العباد به، وإنما يحاسب العباد فيجزئهم على أعمالهم، فيثيب المحسن ويعاقب المسيء إذا عملوا ذلك ظاهراً، وصار علمه ظاهراً، لأنه ليس من العدل أن يحاسبهم على شيء لم يعملوه؛ ولهذا قال ﷻ هنا: ﴿إِلَّا لِنَعْلَمَ﴾، قال المحققون: يعني إلا ليظهر ما علمناه، فيترتب على ظهور العلم المحاسبة لهم، وجزاء المحسن الذي اتبع الرسول، وجزاء المذنب المسيء المنافق الذي انقلب على عقبيه. وهذا هو قول جمع من المحققين كشيخ الإسلام وغيره^(١)، فالعلم هنا بمعنى ظهور العلم، ﴿إِلَّا لِنَعْلَمَ﴾ يعني: إلا ليظهر علمنا في هؤلاء، ويكون هذا في القرآن في المواضع التي فيها إضافة العلم إلى الله ﷻ، فليس المراد أنه لا يعلم الأشياء إلا بعد وقوعها، بل هو ﷻ يعلم ما كان وما سيكون وما لم يكن لو كان كيف كان يكون، وإنما المراد

(١) انظر: أحكام القرآن للشافعي (١/٦٧)، ورسالة في تحقيق مسألة علم الله لشيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله، ومجموع الفتاوى (٨/٤٩٤-٤٩٦)، وتفسير ابن كثير (١/١٩٢).

بقوله : ﴿إِلَّا لِنَعْلَمَ﴾ ونظائر ذلك في القرآن : إلا ليظهر علمنا فيهم ذلك الظهور الذي يكون عليه المحاسبة والجزاء على ما عملوا.

هذا بعض ما يتصل بهذه الآيات التي استدل بها شيخ الإسلام على صفة رؤية الله ﷻ لعباده ، التي هي معنى البصر ، والله ﷻ البصير ، وهو يبصر ويرى عباده لا يخفى عليه خافية ، لكن لم يأت من أسماء الله ﷻ الرائي ، يعني : الذي يرى هو الله ﷻ ، ولم يشتق من هذه الصفة اسم الرائي ؛ لأنه لم يرد في النصوص .

وقوله: ﴿وَهُوَ شَدِيدُ الْحَالِ﴾ [الرعد: ١٣]، وقوله: ﴿وَمَكْرُوا وَمَكَرَ اللَّهُ وَاللَّهُ خَيْرُ الْمَكْرِينَ﴾ [آل عمران: ٥٤]، وقوله: ﴿وَمَكْرُوا مَكْرًا وَمَكْرَنَا مَكْرًا وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ﴾ [النمل: ٥٠]، وقوله: ﴿إِنَّهُمْ يَكِيدُونَ كَيْدًا﴾ (١٥) ﴿وَأَكِيدُ كَيْدًا﴾ [الطارق: ١٥، ١٦].

الشرح:

هذه الآيات في ذكر صفة الكيد والمكر بمن كاد ومكر بأولياء الله ﷺ، وهذه الصفة يشتهها أهل السنة والجماعة مقيدة مختصة، وهذه الآيات تدل على ذلك، فقوله ﷺ: ﴿وَهُوَ شَدِيدُ الْحَالِ﴾ المحال فسرت بعده تفسيرات^(١) منها: الكيد والمكر، يعني: وهو شديد الكيد والمكر بمن كاد أولياءه أو مكر بأولياءه، أو بمن كاد دينه أو مكر بدينه وفسرت المحال في قوله: ﴿وَهُوَ شَدِيدُ الْحَالِ﴾ بأنه شديد القوة، وشديد الرد والدفع لمن عاداه، أو عادى رسله، أو عادى دينه؛ لهذا أوردها شيخ الإسلام هنا مع آيات إثبات الكيد والمكر لله ﷻ؛ لأن من أهل العلم من فسر المحال بالكيد والمكر.

(١) انظر: تفسير عبد الرزاق (٣٣٣/٢)، وتفسير الطبري (١٢٧/١٣)، وتفسير ابن كثير (٥٠٨/٢)، وفتح الباري (٣٧٢/٨)، والدر المشور (٦٢٧/٤)، (٦٢٨).

فإذا قوله ﷺ: ﴿وَهُوَ شَدِيدُ الْحَالِ﴾ يعني: وهو شديد الكيد والمكر، وهو ﷺ خير الماكرين، يكر بمن مكر بأوليائه، وهذا كله جنس واحد، وهي من الصفات التي مرمعنا نظائر لها، وهي الصفات الصفات الاختيارية التي تقوم بالله ﷻ بمشيئته وقدرته واختياره متى شاء، فهو ﷻ يتصف بهذه الصفات متى شاء أن يتصف بها.

وهذه الصفات - الكيد والمكر ومن جنسها المخادعة والاستهزاء - لا يثبتها أهل السنة مطلقاً بدون قيد، بل يثبت أهل السنة والجماعة هذه الصفات مقيدة كما جاءت في النصوص، ويقولون: إن الله ﷻ يكيد من كاد أولياءه أو كاد رسله أو كاد دينه، ويمكر بمن مكر برسله أو مكر بأوليائه أو مكر بالمؤمنين.

وهذا كما قال ﷻ: ﴿وَمَكُرُوا وَمَكَرَ اللَّهُ﴾ يعني مكروا بعيسى عليه السلام حيث أرادوا قتله في القصة المعروفة^(١) - ومكر الله حيث ألقى شبه عيسى على غيره، وهو يهوذا الذي دل اليهود عليه لكي يقتلوه، فدخل يهوذا البيت الذي دخله عيسى عليه السلام ليبحث هل هو فيه أم لا، وعيسى قد دخل هذا البيت، ويهوذا قد رآه دخل البيت، ولكن

(١) انظر: تفسير الطبري (٢٨٨/٣، ٢٨٩)، وتاريخ دمشق (٤٧/٤٧٤)، وتفسير ابن كثير (٣٦٦/١).

الله ﷻ رفع عيسى عليه السلام من ذلك البيت ، فأتى جبريل وحمل عيسى عليه السلام فخرج يهوذا على اليهود ليقول لهم : ليس عيسى في البيت ، وهم ينظرون يهوذا وهو عيسى - يعني : ألقى عليه شبه عيسى شبيهاً - فأخذ اليهود يهوذا فصلبوه وقتلوه وهم يظنون أنهم قتلوا عيسى ، فمكر أولئك بعيسى ومكر الله ﷻ بهم ، قال ﷻ : ﴿ وَاللَّهُ خَيْرُ الْمَكْرِينَ ﴾ يعني : هو ﷻ أنفذ الماكرين لما يريد ، وأسرعهم في ذلك ، وأطفهم وأخفاهم ﷻ مكرًا ، فاليهود أرادوا شيئاً وأراد الله ﷻ خلافه ، وعوقب من أراد قتل عيسى عليه السلام .

قال هنا : ﴿ وَمَكْرُؤًا وَمَكَرَ اللَّهُ ﴾ ، وقال في آية النمل : ﴿ وَمَكْرُؤًا مَكْرًا وَمَكْرًا مَكْرًا ﴾ [النمل : ٥٠] ، فما معنى المكر في الآيتين ؟

الجواب : فُسرُّ المكرُ بتفسيرات للسلف متقاربة^(١) :

منهم من قال : المكر هو الاستدراج . وقال الله ﷻ : ﴿ وَالَّذِينَ

كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا سَنَسْتَدْرِجُهُمْ مِّنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٥٢﴾ وَأُمِّلِ لَهُمْ لَئِنْ كَذَّبُوا

(١) انظر : تفسير الطبري (١/ ١٣٢ - ١٣٤) ، (٣/ ٢٨٩) ، والنهاية في غريب الأثر

(٤/ ٣٤٩) ، ولسان العرب (٥/ ١٨٣) ، وتفسير ابن كثير (١/ ٥٢) .

مَتَيْنٌ ﴿[الأعراف: ١٨٢ ، ١٨٣]، فالمكر والكيد متقاربان وهما بمعنى الاستدراج ، وهذا قول معروف للسلف.

وقال آخرون: المكر هو إيصال المراد على وجه الخفاء، والذي يُوصل إليه ذلك الشيء لا يظنه في ظاهره، فهذا يسمى مكرًا، وبعضهم عَبرَ بقوله: إيصال العقوبة على وجه الخفاء. وهذا لا شك ينقسم إلى قسمين ؛ لأنه قد يمكر ويوصل المراد الذي هو العقوبة بمن يستحق ذلك، وقد يمكر وتوصل العقوبة بمن لا يستحق ذلك، فاليهود مكروا بأن أرادوا إيصال ما يريدونه لعيسى علي وجه الخفاء، وهذا الذي يريدونه لا يستحقه عيسى عليه السلام ، بل هو ظلم منهم وطغيان وتعدي، فصار مكرًا مذمومًا، ومكر الله تعالى بأن أوصل العقوبة بمن يستحقها، وهو من دل على مكان عيسى ليقتله اليهود، والله تعالى خير الماكرين. فإذا المكر ينقسم إلى قسمين^(١):

• مكر محمود.

• مكر مذموم.

(١) قال ابن القيم رحمته الله في إعلام الموقعين (٢١٨/٣): «المكر: إيصال الشيء إلى الغير بطريق خفي، وكذلك الكيد والمخادعة، ولكنه نوعان: قبيح: وهو إيصال ذلك لمن لا يستحقه، وحسن: وهو إيصاله إلى مستحقه عقوبة له، فالأول مذموم، والثاني مدح، والرب تعالى إنما يفعل من ذلك ما يُحمد عليه عدلاً منه وحكمة» ا. هـ .

وإذا كان كذلك لم يجوز أن يُجعل في صفات الله ﷻ على وجه الإطلاق دون التقييد، بل لابد أن يكون على وجه التقييد والتخصيص؛ لأننا إذا قلنا: (المكر)، فإنه يشمل المكر السيئ ويشمل المكر الحسن، والله ﷻ متصف بالمكر الحسن، وهو إيصال ما يريد ﷻ لمن يستحقه على وجه الخفاء واللفظ بحيث لا يشعر به من يوصل إليه ذلك.

ولهذا فسر المكر من فسر من السلف بالاستدراج؛ لأن الاستدراج أن يرى المرء الشيء حسناً وهو في الحقيقة يحجره ويتدرج به إلى ما لا يكون حسناً فيه؛ لهذا جاء في الحديث الصحيح الذي رواه الإمام أحمد وغيره، أن النبي ﷺ قال: «إِذَا رَأَيْتَ اللَّهَ يُعْطِي الْعَبْدَ مَا يُحِبُّ وَهُوَ مُقِيمٌ عَلَى مَعَاصِيهِ، فَإِنَّمَا ذَلِكَ لَهُ مِنْهُ اسْتِدْرَاجٌ»^(١)؛ لأنه يجعله يتنقل بلطف إلى أمر يُراد به وهو لا يشعر بذلك، وهو يستحق ذلك لأنه مقيم على المعصية ولا يحدث توبة ولا يستغفر ولا ينيب، كذلك الكيد إذا كان على وجه الاستحقاق كان محموداً على وجه المقابلة بمن فعل ذلك. وهذا هو قول أهل السنة والجماعة، فيقولون: يوصف الله ﷻ

(١) أخرجه الإمام أحمد في المسند (١٤٥/٤)، وابن أبي حاتم في تفسيره (١٢٩٠/٤)، والطبراني في الأوسط (١١٠/٩)، والكبير (٩١٣)، والبيهقي في شعب الإيمان (١٢٨/٤) من حديث عقبة بن عامر الجهني رضي الله عنه.

بأنه يكرر بمن مكر بأوليائه أو مكر بدينه ، وأنه يكيد من كاده أو كاد أوليائه أو كاد دينه. وهذا معنى المكر والكيد المحمود الذي يوصف الله ﷻ به.

أما من أطلق القول بأن من صفات الله ﷻ المكر ، ومن صفات الله الكيد ، ومن صفات الله المخادعة ، ومن صفات الله الاستهزاء ، فهذا ليس بصحيح ، فلا يُطلق هذا بل لا بد من التقييد لانقسام تلك الصفات إلى ممدوح ومذموم ، فلما كانت منقسمة لم يكن من أسماء الله ﷻ الماكر والكائد والمخادع والمستهزئ ؛ لأن هذه توهم نقصاً لاشتمالها على النوعين.

ومن المتقرر في علم العربية وفي أصول الفقه أيضاً أن (ال) إذا دخلت على اسم الفاعل فإنها تفيد استغراق المعنى ، فإذا قيل : الماكر. يعني : الذي استغرق معاني المكر ، وهذا يشمل الممدوح والمذموم ، وهذا في حق الله باطل ، كذلك إذا قيل : المستهزئ. فهذا يشمل الاستهزاء الممدوح والاستهزاء المذموم ؛ ولهذا يُطلق على الله ﷻ الصفة مقيدة ولا يطلق عليه الاسم ؛ لأن الاسم يشمل جميع المعنى ، وجميع المعنى ليس لله ﷻ ، وإنما له منه المحمود^(١).

(١) قال ابن القيم رحمه الله في مدارج السالكين (٣/٤١٥) : «أطلق الله على نفسه أفعالاً لم يتسم منها بأسماء الفاعل ؛ كأراد ، وشاء ، وأحدث ، ولم يُسم بالمريد ، والشائي ، والمحدث ؛

كذلك المرید والشائي والقديم والصانع ونحو ذلك مما هو من اسم الفاعل، فإنه لا يثبت لله ﷻ؛ لأن تلك الأشياء منقسمة، و(ال) إذا دخلت على اسم الفاعل تفيد عموم المعنى الذي دخلت عليه، وهذا ليس لله ﷻ.

وقوله ﷻ: ﴿خَيْرُ الْمَكْرِينِ﴾ هل فيه إثبات الماكر؛ كما أثبتته بعض الذين كتبوا في الأسماء الحسنی كالقرطبي وغيره؟ الجواب: ليس هذا صحيحاً؛ لأن الله ﷻ قال: ﴿وَاللَّهُ خَيْرُ الْمَكْرِينِ﴾ وأما الماكر بمفرده فلا يفيد الخيرية، والله ﷻ قال: إنه ﷻ خير الماكرين، يعني: الذين كان مكرهم مكرًا محمودًا، وأما الماكر بدون كلمة خير فهذه تفيد المعنيين المحمود والمذموم، وهذا ليس لله؛ لأن (خير) لما أضيفت إلى (الماكرين) قيّدت الماكر بالذي يمكر مكرًا محمودًا، وهو الله ﷻ.

كما لم يُسم نفسه بالصانع، والفاعل، والمتقن، وغير ذلك من الأسماء التي أطلق أفعالها على نفسه، فباب الأفعال أوسع من باب الأسماء، وقد أخطأ أقبح خطأ من اشتق له من كل فعل اسمًا وبلغ بأسمائه زيادة على الألف، فسماه الماكر، والمخادع، والفاتن، والكائد، ونحو ذلك، وكذلك باب الإخبار عنه بالاسم أوسع من تسميته به؛ فإنه يُخبر عنه بأنه شيء، وموجود، ومذكور، ومعلوم، ومراد، ولا يُسمى بذلك^١ .

ولهذا لا يصح الاسم ، ولا يصح ذكر الصفة مطلقة غير مقيدة ، وكما هي القاعدة المقررة - التي مرت معنا في أول الشرح - أن أسماء الله ﷻ توقيفية ، وأنه لا يسوغ اشتقاق الاسم من الصفة أو الفعل إلا إذا ورد الاسم في النصوص ، فباب الأفعال أوسع من باب الصفات ، وباب الصفات أوسع من باب الأسماء ، وباب الأخبار أوسع من ذلك كله ، فلا يلزم من واحدة الأخرى ، هذا قول أهل السنة والجماعة مفصلاً .

وأما قول أهل البدع فإنهم ينفون هذه الصفات ، بل هم نفوا الصفات التي هي ظاهرة في الكمال مثل : صفة الوجه ، وصفة اليدين ، وصفة العينين ، وصفة القدم لله ﷻ ، وصفة الأصابع ، ونحو ذلك ، فهم ينفون هذه المنقسمة من باب أولى .

إذا كيف يفسرونها ؟

الجواب : يفسرون الصفة بأثرها ، فيفسرونها بالمجازات ، فيقولون :

قوله : ﴿ وَمَكْرُؤًا وَمَكْرًا لِّلَّهِ ﴾ يعني : جازاهم على مكرهم ،

وقوله : ﴿ إِنَّمَا يَكِيدُونَ كَيْدًا ۝١٥﴾ [التارق : ١٥ ، ١٦] يعني :

أجازيهم الجزاء الأعظم على كيدهم ، وأعاقبهم العقوبة الشديدة على

كيدهم . وقوله : ﴿ وَهُوَ شَدِيدُ الْحَالِ ﴾ يعني : هو شديد العقوبة على

المكر والكيد ، ونحو ذلك من أقوال المبتدعة الذين يجعلون هذه الصفات

في الجزاء ، وهذا من جهة التأويل .

وقوله: ﴿إِنْ تُبْدُوا خَيْرًا أَوْ تُخَفُّوهُ أَوْ تَعْفُوا عَنْ سُوءٍ فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ عَفُوًّا قَدِيرًا﴾ [النساء: ١٤٩]، وقوله: ﴿وَلْيَعْفُوا وَلْيَصْفَحُوا أَلَا تُحِبُّونَ أَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَكُمْ﴾ [النور: ٢٢]، وقوله: ﴿وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ﴾ [المنافقون: ١٨]، وقوله عن إبليس: ﴿قَالَ فِعْرَكَ لَا أُغْنِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ﴾ [ص: ١٨٢].

الشرح:

هذه صلة لبيان ما ثبت لله ﷻ من الصفات الذاتية الملازمة لله ﷻ التي لا تنفك عنه ﷻ، والصفات الفعلية التي يتصف بها في حال دون حال بمشيئته وقدرته.

وهذه الآيات فيها إثبات جملة من هذه الصفات، ففيها إثبات صفة العفو لله ﷻ، وإثبات صفة المغفرة لله ﷻ^(١)، وإثبات صفة العزة

(١) قال ابن القيم رحمه الله في نونيته:

وَهُوَ الْعَفُوُّ فَعَفُوهُ وَسِعَ الْوَرَى لَوْلَاهُ غَارَ الْأَرْضُ بِالسُّكَّانِ
 وفي قوله:

وَهُوَ الْغَفُورُ فَلَوْ أُتِيَ بِقَرَابِهَا مِنْ غَيْرِ شَرِكٍ بَلْ مِنَ الْعَصِيَانِ
 لَأَتَاهُ بِالْغُفْرَانِ مِلءَ قُرَابِهَا سُبْحَانَهُ هُوَ وَاسِعُ الْغُفْرَانِ

انظر: النونية بشرح ابن عيسى (٢/ ٢٢٧ - ٢٣١).

لِلَّهِ ﷻ، وَفِيهَا أَنَّ اللَّهَ ﷻ يُسَمَّى بِالْأَسْمَاءِ الْحُسْنَى الْمُتَضَمِّنَةِ لِلْعِلْمِيَّةِ
وَاللِّصْفَاتِ، وَاللَّهُ ﷻ عَرَفَهُ عِبَادُهُ بِصِفَاتِهِ وَبِأَسْمَائِهِ الْحُسْنَى بِمَا يُخَاطِبُهُمْ
بِهِ مِنَ الْأَوَامِرِ وَالنَّوَاهِي، وَأَهْلُ السَّنَةِ وَالْجَمَاعَةِ فِي هَذَا الْبَابِ يَشْتَبُونَ هَذِهِ
جَمِيعًا لِلَّهِ ﷻ، فَمَا أُثْبِتَهُ اللَّهُ ﷻ لِنَفْسِهِ مِنَ الصِّفَاتِ أَثْبَتُوهُ وَمَا نَفَاهُ
نَفَوْهُ، وَمَا سَمَى نَفْسَهُ بِهِ مِنَ الْأَسْمَاءِ الْحُسْنَى سَمَوْهُ بِهِ ﷻ وَمَا نَفَاهُ عَنْ
نَفْسِهِ نَفَوْهُ، فَالْبَابُ عِنْدَهُمْ بَابٌ وَاحِدٌ فِي الصِّفَاتِ لَا يَفْرُقُونَ فِيهِ بَيْنَ
صِفَةٍ وَصِفَةٍ، وَلَا بَيْنَ نَصٍّ وَنَصٍّ، فَإِذَا ثَبِتَ أَنَّ الْآيَةَ مِنْ آيَاتِ
الصِّفَاتِ، أَوْ ثَبِتَ أَنَّ الْحَدِيثَ مِنْ أَحَادِيثِ الصِّفَاتِ، فَإِنَّهُمْ يَجْرُونَ عَلَى
هَذِهِ النُّصُوصِ قَاعِدَةَ الْإِثْبَاتِ لِمَا تُتَضَمَّنُ مِنَ الْأَسْمَاءِ وَالصِّفَاتِ
وَالْأَفْعَالِ.

فَالْآيَةُ الْأُولَى فِيهَا إِثْبَاتُ صِفَةِ الْعَفْوِ لِلَّهِ ﷻ، قَالَ ﷻ: ﴿إِنْ يُدْأُوا
حَيْرًا أَوْ تُخَفُّوهُ أَوْ تَعَفُّوا عَنْ سُوءٍ فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ عَفُوًّا قَدِيرًا﴾، سَمَى اللَّهُ ﷻ
نَفْسَهُ بِأَنَّهُ الْعَفْوُ فَقَالَ: ﴿فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ عَفُوًّا قَدِيرًا﴾ وَمِنْ أَسْمَاءِ اللَّهِ
الْحُسْنَى الْعَفْوُ، وَكَذَلِكَ قَالَ: ﴿قَدِيرًا﴾ وَمِنْ أَسْمَاءِ اللَّهِ الْحُسْنَى
الْقَدِيرُ، فَهُوَ ﷻ قَدِيرٌ وَعَفْوٌ، وَعَفْوُهُ ﷻ لَا عَنْ ضَعْفٍ وَلَكِنْ عَنْ قُدْرَةِ
وَعِزَّةٍ وَعَظْمَةٍ وَجَلَالٍ.

وَقَوْلُهُ هُنَا: ﴿أَوْ تَعَفُّوا عَنْ سُوءٍ﴾ يَعْنِي: أَلَا تَوَاضَعُوا مِنْ أَتَى
بِالسُّوءِ فِي حَقِّكُمْ، وَلَا تَرْتَبُوا أَثَرَ السُّوءِ الَّذِي أَصَابَكُمْ عَلَى مَنْ أَتَى بِهِ،

بل تعفون عن ذلك ولا تعاقبوا من أتى به، وهذه هي صفة العفو؛ لأن العفو معناه: عدم المؤاخذة بالفعل^(١)، وهذا إنما يكون لمن يملك المؤاخذة، فالعفو صفة من صفات الجمال لله ﷻ، ويكون العفو كملاً إذا كان عن غير عجز، أي: كان عن قدرة وعن استطاعة في إنفاذ العقوبة، فيكون كملاً إذا كان عن عزة، وقد يعفو الضعيف فيكون عفوه عن ضعف لا عن قدرة.

والله ﷻ له الصفات العلا والأسماء الحسنى، فله صفة العفو فلا يؤاخذ المذنب بجريرته علي ما دلت عليه النصوص من قيود وشروط في ذلك، بل يمحو ذلك عنه ولا يعاقبه لعفوه عنه ﷻ، وذلك لقدرته على إنفاذ العقوبة؛ ولهذا قال هنا: ﴿فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ عَفُوًّا قَدِيرًا﴾ فجمع بين العفو وقدرته على إنفاذ العقوبة.

وهذا بخلاف صفة المغفرة وصفه قبول التوبة، فإن الله ﷻ من أسمائه العفو، ومن أسمائه الغافر والغفار والغفور، ومن أسمائه التواب، وهذه تختلف؛ ليس معناها واحداً، بخلاف من قال: إن معنى العفو والمغفرة واحد، والعفو والغفور معناهما واحد. هذا ليس

(١) انظر: النهاية في غريب الأثر (٢٦٥/٣)، ولسان العرب (٧٤/١٥)، ومختار الصحاح (ص ١٨٦).

بصحيح، بل الجهة تختلف والمعنى فيه نوع اختلاف مع أن بينهما اشتراكاً.

فالعفو هو عدم المؤاخذه بالجريمة، فقد يسيء وسيئته توجب العقوبة، فإذا لم يؤاخذ صارت عدم مؤاخذته بذلك عفواً، وأما المغفرة فهي ستر الذنوب أو ستر أثر الذنوب، وهذا جهة أخرى غير تلك؛ لأن تلك فيها المعاقبة أو ترك المعاقبة على الفعل، وهذه فيها الاستردون تعرض للعقوبة، والتواب هو الذي يقبل التوبة عن عباده، ومعنى ذلك أنه يمحو الذنب ولا يؤاخذ بالسيئات إذا تاب العبد وأتى بالأسباب التي تحو عنه السيئات، فهذه ثلاثة أسماء من أسماء الله الحسنى لكل اسم دلالة غير ما يدل عليه الاسم الآخر.

هنا في قوله ﷻ: ﴿فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ عَفُوًّا قَدِيرًا﴾ يعني: لا يؤاخذ العباد بجرائهم، ولا يوقع العقوبة بهم على ما فعلوا إذا شاء ذلك؛ وذلك لكمال عفوه وكما قدرته ﷻ، ولولا عفوه ﷻ لفسدت الأرض ولهلك الناس؛ لأن العباد ما من لحظة فيها إلا وهم يستحقون عليها العقوبة؛ لأن الشرك أكثر من الإيمان، وأهل الإشراك أكثر من أهل الإيمان، والأرض من أزمان طويلة منذ أن تنسخ العلم قبل رسالة نوح ﷺ قد عم فيها الشرك وعم فيها الكفر، حتى أرسل الله ﷻ نوحاً ﷺ، فطهر الله ﷻ الأرض من الكافرين استجابة لدعاء نوح: ﴿وَقَالَ نُوحُ رَبِّ

لَا تَدْرُ عَلَى الْأَرْضِ مِنَ الْكَافِرِينَ دَيَّارًا ﴿٢٦﴾ [نوح: ٢٦]، فطهر الله ﷻ الأرض بالتوحيد، ثم عاد بعد ذلك الشرك.

وأكثر من في الأرض مشركون، ولو يؤاخذ الله ﷻ الناس بما كسبوا ما ترك على ظهرها من دابة، وهذا جاء في آيات في سورة النحل، وفي سورة فاطر؛ ولهذا متعلق العفو عند أهل العلم هو الذنوب، فإن الذنوب موجبة للعقوبة؛ كما قال الله ﷻ في آية الشورى: ﴿وَمَا أَصْبَكُمْ مِنْ مُصِيبَةٍ فِيمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ وَيَعْفُوا عَنْ كَثِيرٍ﴾ [الشورى: ٣٠]، يعني: لا يأتاكم بالمصائب التي هي بسبب ذنوبكم، وعدم الإتيان هو بسبب العفو.

وقال الله ﷻ: ﴿وَلْيَعْفُوا وَلْيَصْفَحُوا أَلَا تُحِبُّونَ أَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَكُمْ﴾ [النور: ٢٢]، فالعبد إذا عفا وصفح عن المذنب الذي أذنب في حقه فإن الله ﷻ يغفر له، وهذه نزلت في امتناع أبي بكر من النفقة على قريبه مسطح، فلما نزلت هذه الآية عفا بعد ذلك أبو بكر عن مسطح رغبة فيما وعد الله ﷻ به في هذه الآية^(١).

(١) أخرج البخاري (٢٦٦١)، ومسلم (٢٧٧٠) من حديث عائشة ؓ في الحديث

الطويل في حادثة الإفك، قالت: «.. فأنزل الله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ جَاءُوا بِالْإِفْكِ عُصْبَةٌ مِنْكُمْ﴾ الآيات، فَلَمَّا أَنْزَلَ اللَّهُ هَذَا فِي بَرَاءَتِي، قَالَ أَبُو بَكْرٍ الصِّدِّيقُ ؓ وَكَانَ يُنْفِقُ عَلَى مِسْطَحَ بْنِ

قال: ﴿وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ و(غفور) هذا بناء مبالغة للكثرة يعني كثير المغفرة؛ لأن غفور فعول من غافر، وغافر اسم فاعل المغفرة، والمغفرة ستر الذنب، فلا يفضح الله ﷻ العبد بذنوبه ولا يخزيه بل يغفر له ذلك ويستره إذا طلب المغفرة، وإذا كان مع طلب المغفرة توبة وإنابة إلى الله ﷻ مُحِيتَ تلك السيئات، فيكون سترها بمعنى محوها أن توجد في صحائف أعماله، وهذا كما قال ﷻ: ﴿وَلِيَّ لَغَفَّارٍ لِمَن تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا ثُمَّ اهْتَدَى﴾ [طه: ٨٢]، بل قد يُبدل الله ﷻ بالتوبة السيئات حسنات؛ كما قال ﷻ: ﴿إِلَّا مَن تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ عَمَلًا صَالِحًا فَأُولَٰئِكَ يُبَدِّلُ اللَّهُ سَيِّئَاتِهِمْ حَسَنَاتٍ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا﴾ (٧٠) وَمَن تَابَ وَعَمِلَ صَالِحًا فَإِنَّهُ يَتُوبُ إِلَى اللَّهِ مَتَابًا﴾ [الفرقان: ٧٠، ٧١].

ومن المعلوم أن عدم المواخذه وعدم العقوبة هذا يُشترط له الإسلام، فإن المشرك ليس بداخل في أثر هذا الاسم في الآخرة، ويدخل

أَمَّا لِقَرَابَتِهِ مِنْهُ وَقَفَرُوا: وَاللَّهُ لَا أَتَّقِي عَلَىٰ مَسْطَحٍ شَيْئًا بَعْدَ الَّذِي قَالَ لِعَائِشَةَ، فَأَنْزَلَ اللَّهُ: ﴿وَلَا يَأْتَلِي أُولَٰئِ الْفَضْلِ مِنْكُمْ وَاسْعَوْا إِلَىٰ قَوْلِهِ: ﴿أَلَا تَحِبُّونَ أَن يَغْفِرَ اللَّهُ لَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾، فَقَالَ أَبُو بَكْرٍ: بَلَى، وَاللَّهُ إِنِّي لِأُحِبُّ أَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لِي، فَرَجَعَ إِلَىٰ مَسْطَحِ الَّذِي كَانَ يُجْرِي عَلَيْهِ».

في أثره في الدنيا ؛ لأن الله لا يعاجله بالعقوبة في الدنيا ، فقد يموت المشرك ولم ير عقاباً ، وقد جاء في الحديث الصحيح أن النبي ﷺ قال : «مَثَلُ الْمُؤْمِنِ كَالْخَامَةِ مِنَ الزَّرْعِ» ^(١) تُفِيئُهَا الرِّيحُ مَرَّةً ، وَتَعْدِلُهَا مَرَّةً ، وَمَثَلُ الْمُنَافِقِ كَالْأَرْزَةِ لَا تَزَالُ حَتَّى يَكُونَ اثِجَاعُهَا مَرَّةً وَاحِدَةً» ^(٢) ، يعني : أن العفو أثره في المسلم ، وأما المشرك فليس من أهل العفو في الآخرة ، وأما في الدنيا فإن العفو وسع أهل الأرض جميعاً ، ولو لم يعف الله ﷻ عنهم لعاجلهم بالعقوبة .

الآية الثالثة فيها إثبات صفة العزة لله ﷻ ، قال ﷺ مخبراً عن قول إبليس : ﴿ فَبِعِزَّتِكَ لَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ ﴾ [ص : ٨٢] وقد ذكر شيخ الإسلام هذه الآية التي فيها إثبات صفة العزة بعد الآية التي فيها المغفرة والآية التي فيها العفو ؛ لأن عفو الله ﷻ ومغفرته عن عزة ، وهذا كمال بعد كمال ، فإن صفات الكمال لله ﷻ ، منها صفة العزة ، ومنها صفة المغفرة ، ومنها صفة العفو . وإذا كان العفو عن عزة ، يعني : عن قدرة

(١) الخامة من الزرع هي أول ما ينبت على ساق واحدة ، وقيل هي الطاقة الغضة منه ، وقيل هي الشجرة الغضة الرطبة . انظر : النهاية في غريب الأثر (٨٩/٢) ، ولسان العرب (١٢/١٩٤) ، وشرح النووي على صحيح مسلم (١٧/١٥١) ، وفتح الباري (١٠/١٠٦) .

(٢) أخرجه البخاري (٥٦٤٣) ، ومسلم (٢٨١٠) من حديث كعب بن مالك ﷺ ، وفي الباب من حديث أبي هريرة ﷺ .

على إنفاذ الوعيد، وعن قدرة على إيقاع العقوبة كان عفواً على كمال، وإما إذا كان عن عجز وعدم عزة فليس بكمال، بل هو عن ضعف. وإلا فقد سبق أن ذكر شيخ الإسلام الآيات التي فيها اسم الله (العزیز)، وسبق أن بينا أن العزیز من أسماء الله ﷻ الحسنی، وهو المتصف بالعزة ﷻ، والعز في صفة الله ﷻ له ثلاثة معانٍ، والعزیز له ثلاثة معانٍ، يجمعها قول ابن القيم ﷻ (١):

وَهُوَ الْعَزِيزُ فَلَنْ يُرَامَ جَنَابُهُ أَيْ يُرَامُ جَنَابُ ذِي السُّلْطَانِ
وَهُوَ الْعَزِيزُ بِقُوَّةٍ هِيَ وَصْفُهُ فَالْعَزُ حَيْثُ لَدَى ثَلَاثُ مَعَانٍ
وَهِيَ الَّتِي كَمَلَتْ لَهُ سُبْحَانُهُ مِنْ كُلِّ وَجْهِ عَادِمِ النُّقْصَانِ
فهو ﷻ كملت له هذه المعاني الثلاثة :

فالأول: أنه العزيز الذي لا يرام جنبه، أي: الذي لا يصل أحد إلى ضره فيضره، ولا يستطيع أحد أن يسلبه شيئاً، أو أن ينقص من صفته أو من فعله أو من ملكه شيئاً، فهو ﷻ الممتنع الذي لا يرام جنبه.

والثاني: أنه العزيز القاهر الغلاب، عزيز يقهر ويغلب غيره، فلا يستطيع أحد أن يُغالبه أو يقهره، بل هو ﷻ لتمام قدرته وقوته وقهره وجبروته وعظمته هو الذي يُقهر ولا يُقهر، وهو الذي يُغلب ولا يُغلب، قال ﷻ: ﴿كَتَبَ اللَّهُ لَأَغْلِبَنَّ أَنَا وَرُسُلِي﴾ [المجادلة: ٢١].

والثالث: أن العزة بمعنى القوة.

فإذا قوله: ﴿فَبِعِزَّتِكَ﴾ فيه إثبات صفة العزة لله ﷻ على نحو ما أوضحنا مختصراً.

هذا قول أهل السنة جميعاً، يثبتون هذه الصفات التي يتصف الله ﷻ بها، والعزة صفة ذاتية لم يزل الله ﷻ عزيزاً، وهو ﷻ على ما كان عليه من العزة، وهي وصف ذاتي له ﷻ لا ينفك عنه، وأما العفو والمغفرة فهي صفات فعلية اختيارية إن شاء عفا وإن شاء لم يعف، وإن شاء غفر وإن شاء لم يغفر، فهي من الصفات الاختيارية المتعلقة بمشيئة الله ﷻ وقدرته.

أما المبتدعة فإنهم على طريقتهم في ذلك، فأهل الاعتزال يفسرون العفو والمغفرة وغير ذلك من صفات الفعل بأثرها، وأما الأشاعرة والماتريدية ونحوهم فإنهم يؤولونها فيجعلون المغفرة إرادة كذا، ويجعلون العفو إرادة كذا، فيرجعون هذه الصفات إلى الصفات السبع التي ثبتت عندهم بالعقل، وهذا على نظائره مما سبق أن مر معنا مراراً، والذي فيه بيان طريقة المعتزلة والأشاعرة والماتريدية في نفي الصفات أو تأويلها.

وفي قوله ﷻ: ﴿فَبِعِزَّتِكَ لِأَعْوَيْنَهُمُ امْتَعِينَ﴾ دليل على أن صفات الله ﷻ يجوز القسم بها، وأن صفاته ﷻ منه ﷻ.

وفيها بيان أن إبليس يعرف صفات الله ﷻ ويشبها، هو أحذق من بعض هذه الأمة الذي ينفي الصفات عن الله ﷻ، وإبليس كفر لا عن

معرفة الله بل هو عالم بالله عارف به ﷻ، ولكنه كفر إباءً واستكباراً، قال ﷻ: ﴿إِلَّا إِبْلِيسَ ابْنِ وَاسْتَكْبَرَ﴾ [البقرة: ٣٤]، وإلا فهو عالم بالله ﷻ؛ ولهذا قال ﷻ هنا مخبراً عن قوله: ﴿فَبِعِزَّتِكَ لَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ﴾ فهو أقسم بصفة العزة لله ﷻ.

وفي هذا دليل على أن القسم بالصفات جائز؛ إذ القسم يكون بالله ﷻ وبأسمائه وصفاته، فتقسم باسم الله العلي، والحكيم، والخبير، والقدير، والمقيت، والحسيب، وتقسم بصفات الله ﷻ أيضاً، فتقول: ورحمة الله، وتقصد رحمة الله ﷻ التي هي صفته، وتقول: وعزة الله، وكلام الله، ونحو ذلك، كل هذا جائز لأنه قسم بما ليس بمخلوق، وأما الذي يمتنع فهو القسم بالمخلوقين، فالقسم يكون بالله ﷻ وبأسمائه وصفاته، وهذا بحث معروف في باب الأيمان من كتب الفقه^(١).

(١) قال شيخ الإسلام رحمه الله في مجموع الفتاوى (١٣٣/٢٧): «وأما قول القائل: أسألك أو أقسم عليك بحق ملائكتك، أو بحق أنبيائك، أو بنيك فلان، أو برسولك فلان، أو بالبيت الحرام، أو بزمزم والمقام، أو بالطور والبيت المعمور، ونحو ذلك، فهذا النوع من الدعاء لم يُنقل عن النبي ﷺ، ولا أصحابه، ولا التابعين لهم بإحسان؛ بل قد نص غير واحد من العلماء - كأبي حنيفة، ولأصحابه كأبي يوسف، وغيره من العلماء - على أنه لا يجوز مثل هذا الدعاء؛ فإنه أقسم على الله بمخلوق، ولا يصح القسم بغير الله، وإن سأله به على أنه سبب ووسيلة إلى قضاء حاجته...» اهـ. وانظر: أحكام القرآن لابن العربي (٣٩٦/٤)، وبدائع الصنائع (٥/٣). وتحفة الأحوذى (١١٢/٢). وفتح القدير (١٣٨/٣).

كذلك الباب واحد في الصفات الفعلية، لكن إذا كانت الصفة محتملة لشيئين سواء كانت فعلية أو غيرها مثل الرحمة، فالرحمة قد تكون صفة لله ﷻ وقد تُطلق الرحمة ويراد بها الأثر؛ كما قال ﷻ: ﴿فَانظُرْ إِلَىٰ آثَرِ رَحْمَتِ اللَّهِ﴾ [الروم: ٥٠]، يعني: المطر، وكما قال ﷻ في الجنة في الحديث القدسي: «أَنْتَ رَحْمَتِي»^(١)، يعني: الرحمة المخلوقة، وقال النبي ﷺ: «جَعَلَ اللَّهُ ﷻ الرَّحْمَةَ مِائَةَ جُزْءٍ، فَأَمْسَكَ عِنْدَهُ تِسْعَةً وَتِسْعِينَ جُزْءًا، وَأَنْزَلَ فِي الْأَرْضِ جُزْءًا وَاحِدًا، فَمِنْ ذَلِكَ الْجُزْءِ يَتَرَاكُمُ الْخَلْقُ، حَتَّىٰ تَرْفَعَ الْفَرَسُ حَافِرَهَا عَنْ وَلَدِهَا خَشْيَةً أَنْ تُصِيبَهُ»^(٢)، يعني: هذه الرحمة التي يتراحم بها الناس هي الرحمة المخلوقة.

فإذا الرحمة تنقسم، وإذا كانت تنقسم فلا يجوز أن يقسم بها إلا بنية أنه يقسم بصفة الله ﷻ، وهذا معروف وله نظائر، فإذا إذا كانت الصفة لا تنقسم فلا خلاف أن يقسم بها، أما إذا كانت تنقسم فثم خلاف بين العلماء هل يعتبر قسمًا مطلقًا باعتبار أن الأصل أنها صفة، أم يُعتبر قسمًا بالنية ويكون مجراه مجرى الكنايات؟ والصواب في ذلك أنه

(١) أخرجه البخاري (٤٨٥٠)، ومسلم (٢٨٤٦) من حديث أبي هريرة ؓ.

(٢) سبق تخريجه (ص ٣٥٨).

يعتبر قسمًا إذا كان القسم بها شائعًا، وأما إذا كان غير شائع فلا بد أن يأتي بالنية حتى يُظهر الفرق بين مراده للقسم: هل هو قسم بالصفة أم قسم بأثر الصفة، يعني: الأثر المخلوق.

وقوله: ﴿بَرَكَ أَمْرُ رَبِّكَ ذِي الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾ [الرحمن: ١٧٨]، وقوله: ﴿فَاعْبُدْهُ وَاصْطَبِرْ لِعِبَادَتِهِ هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا﴾ [مريم: ٦٥]، وقوله: ﴿وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾ [الإخلاص: ١٤]، وقوله: ﴿فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَنْدَادًا وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ٢٢]، وقوله: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَتَّخِذُ مِن دُونِ اللَّهِ أَنْدَادًا يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ اللَّهِ﴾ [البقرة: ١٦٥].

الشرح:

هذه الآيات كلها فيها بيان طريقة أهل السنة والجماعة في إثبات الصفات، فهم يشتون صفات الله ﷻ إثباتاً مفصلاً وينفون نفياً مجملًا، فقاعدة أهل السنة والجماعة في الصفات أن الإثبات يكون مفصلاً والنفي يكون مجملًا؛ ولهذا في النفي قال الله ﷻ: ﴿هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا﴾، وقال ﷻ: ﴿وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾، وقال ﷻ: ﴿فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَنْدَادًا﴾، وقال ﷻ: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَتَّخِذُ مِن دُونِ اللَّهِ أَنْدَادًا يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ اللَّهِ﴾، وفي الإثبات المفصل قال ﷻ: ﴿بَرَكَ أَمْرُ رَبِّكَ ذِي الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾، وقال ﷻ: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١]، نفى مجملًا ثم أثبت مفصلاً.

وهذه هي قاعدة أهل السنة والجماعة في الصفات، أوضحها شيخ الإسلام بهذه الجملة الكثيرة من الآيات، وهذا مبني على قاعدة أن

النفي المحض ليس بكمال، بل الكمال هو الإثبات المفصل، والله ﷻ يُوصف بصفات الكمال ولا يوصف بصفات ليست بالكمال تحتل نقص؛ لأنه ﷻ هو الحق، وأسماءه، حق وصفاته حق، فله من ذلك الكمال المطلق الذي لا تشوبه شائبة النقص بوجه من الوجوه^(١).

فإذا كان كذلك فإن الله ﷻ يوصف بصفات الكمال، وصفات الكمال إنما تكون بالتفصيل في الإثبات؛ ولهذا في القرآن التفصيل كثير والنفي قليل، فالأكثر هو الإثبات المفصل، ومن ذلك: قوله ﷻ: ﴿وَهُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ﴾ [يونس: ١٠٧]، وقوله ﷻ: ﴿إِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَحِيمًا﴾ [النساء: ٢٣]، وقول الله ﷻ: ﴿وَكَانَ اللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ مُّقْبِلًا﴾ [النساء: ٨٥]، وقوله ﷻ: ﴿إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ حَسِيبًا﴾

(١) قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله في التدمرية (ص: ٥٧، ٨٥): «إن الله سبحانه موصوف بالإثبات والنفي، فالإثبات كإخباره بأنه بكل شيء عليم، وعلى كل شيء قدير، وأنه سميع بصير، ونحو ذلك، والنفي كقوله: ﴿لَا تَأْخُذُكَ سَنَةٌ وَلَا نَوْمٌ﴾. وينبغي أن يُعلم أن النفي ليس فيه مدح ولا كمال إلا إذا تضمن إثباتاً، وإلا فمجرد النفي ليس فيه مدح ولا كمال؛ لأن النفي المحض عدم محض، والعدم المحض ليس بشيء، وما ليس بشيء فهو - كما قيل - ليس بشيء، فضلاً عن أن يكون مدحاً أو كمالاً؛ ولأن النفي المحض يوصف به المعدوم والمتنع، والمعدوم والمتنع لا يوصف بمدح ولا كمال؛ فلهذا كان عامة ما وصف الله به نفسه من النفي متضمناً لإثبات مدح» ا. هـ. وانظر: الصواعق المرسلة (٣/ ١٠٢٣)، وبدائع الفوائد (١/ ١٦٩).

[النساء: ٨٦]، وقوله ﷺ: ﴿وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا﴾ [النساء: ١٥٨]،
 وقوله ﷺ: ﴿وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ [البقرة: ٢٢٨]، وقوله ﷺ: ﴿وَهُوَ الْغَفُورُ
 الْوَدُودُ﴾ ①٤ ﴿ذُو الْعَرْشِ الْمَجِيدُ﴾ ①٥ ﴿فَقَالَ لِمَا يُرِيدُ﴾ [البروج: ١٤-١٦]، وقوله ﷺ:
 ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ ① ﴿الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾ ② ﴿مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ﴾
 [الفاتحة: ٢-٤]، وقوله: ﴿هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ
 السَّلَامُ الْمُؤْمِنُ﴾ [الحشر: ٢٣]، وقوله ﷺ: ﴿هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ
 عَلِيمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ﴾ [الحشر: ٢٢]، وقوله ﷺ:
 ﴿هُوَ اللَّهُ الْخَلِيقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ﴾ [الحشر: ٢٤]، وغير ذلك من الآيات
 الكثيرة، فالأصل في القرآن الإثبات المفصل للصفات، وهو الكثرة
 الكاثرة.

أما النفي فهو قليل، وسبق أن بينا في القاعدة أن النفي المحض ليس
 بكمال.

ومتى يكون النفي كمالاً؟

الجواب: يكون النفي كمالاً إذا كان المراد بالنفي إثبات كمال
 الضد، أما إذا كان المراد بالنفي النفي المحض وليس في مراد النافي إثبات
 ضد ذلك فإنه يكون نقصاً، مثل أن تقول: فلان لا يظلم أحداً، أو لا
 يقاتل أحداً. فتتفي عنه هذه الصفة وقد يكون ذلك لعجزة، فالنفي لا

يكون دائماً كمّالاً ، وقد يكون كمّالاً إذا كان المراد من النفي إثبات كمال ضد الصفة.

ولهذا قال الشاعر في ذم بعض القبائل :^(١)

قُبَيْلَةٌ لَا يَغْلِبُونُ بِذِمَّةٍ وَلَا يَظْلِمُونَ النَّاسَ حَبَّةَ خَرْدَلٍ

لأنهم لا يستطيعون أصلاً أن يظلموا، أو أن يعتدوا لعجزهم عن ذلك ؛ لأن العرب كانت تفتخر بأن من لم يظلم يُظلم ؛ كقول الشاعر :

وَمَنْ لَا يَذُّدُ عَنْ حَوْضِهِ بِسِلَاحِهِ يُهْدَمُ وَمَنْ لَا يَظْلِمُ النَّاسَ يُظْلَمُ^(٢)

ومع أن العرب تعلم أن الجهل مذموم وتذم الجاهلين ، لكن قال

(١) الشاعر هو قيس بن عمرو بن مالك الحارثي ، المعروف بالنجاشي ، وفد على عمر بن الخطاب ، ولازم علي بن أبي طالب ، وكان بعسكره بصفين ، وكان يمدحه ، فجلده في الخمر ، ففر إلى معاوية ، وهجا علياً ، وهذا البيت من شعر له يهجو فيه بني العجلان . انظر : تاريخ مدينة دمشق (٤٧٣/٤٩ - ٤٧٥) ، والإصابة في تمييز الصحابة (٤٩٣/٦) ، والبيان والتبيين للجاحظ (ص ٥٧٧) ، وجمهرة الأمثال (٨١/١) ، وديوان المعاني لأبي هلال العسكري (١٧٦/١) .

(٢) البيت من شعر زهير بن أبي سلمى المزني ، الشاعر الجاهلي المشهور ، والد الصحابي الجليل كعب بن زهير رضي الله عنه . انظر : غريب الحديث للخطابي (١٤٧/٢) ، والتمهيد لابن عبد البر (٢٥٧/٢٠) ، وخزانة الأدب وغاية الأرب (٤٢٢/١) ، والحماسة المغربية (١٢١٦/٢) ، وجمهرة أشعار العرب (ص ٩٤) .

شاعرهم مثبتاً لنفيه كمال هذا الوصف بقوله: ^(١)

ألا لا يجهلن أحدٌ علينا فنجهل فوق جهل الجاهلينا
وذلك لأن الجهل منه على من جهل عليه هذا من آثار قوته، وعزته،
وجبروته، ومملكه، وسلطانه؛ فلهذا صارت كمالاً بهذا الاعتبار.
فإذا جاء النفي في الكتاب أو في السنة فإنه يراد به إثبات كمال
الضد.

قال الله ﷻ في آية سورة البقرة: ﴿لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ لَا تَأْخُذُهُ سِنَّةٌ وَلَا نَوْمٌ﴾ [البقرة: ٢٥٥]، فنفى ﷻ عن نفسه أن تأخذه السنة، وهي الغفلة والنعاس، أو أن يأخذه النوم، فهل المراد نفي هذه الصفات بالذات؟ الجواب: لا، بل المراد أنه ﷻ لكمال قيوميته ولكمال حياته فإنه لا يعتري حياته الكاملة ولا قيوميته الكاملة نقص ولا شائبة نقص بوجه من الوجوه؛ ولذلك نفى، فيكون المراد بالنفي تقرير وتأكيّد إثبات كمال الحياة وكمال القيومية.

كذلك في قوله: ﴿وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا﴾ [الكهف: ٤٩]، وقوله: ﴿وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ﴾ [فصلت: ٤٦]، المراد منه النفي الذي فيه إثبات كمال العدل لله ﷻ، فإن الله ﷻ موصوف بكمال العدل،

وبعدله ﷺ قامت السموات والأرض ، فهو ﷺ أمر بالعدل في سمائه كونًا ، وأمر به في أرضه كونًا وشرعًا ؛ كما في قوله : ﴿ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ ﴾ [النحل: ٩٠] ، فما يخلقه ﷺ مبني على العدل ، وما يُقدِّره مبني على العدل ، وما يأمر به شرعًا مبني على العدل .

كذلك قال ﷺ : ﴿ هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا ﴾ [مريم: ٦٥] ، وقال : ﴿ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ ﴾ [الإخلاص: ٤] ؛ وذلك لكماله في أسمائه الحسنی ، وكماله في صفاته العلا ، فمن كماله ﷺ في ذلك وتوحيده بذلك ألا يُشاركه أحد في أسمائه على وجه الكمال ، ولا في صفاته على وجه الكمال ، ولا فيما يستحقه ﷺ .

كذلك قال ﷺ : ﴿ وَمَا كَانِ اللَّهُ لِيُعْجِزَهُ مِنْ شَيْءٍ فِي السَّمَوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ إِنَّهُ كَانَ عَلِيمًا قَدِيرًا ﴾ [فاطر: ٤٤] ، وفي هذه الآية نفى الله عن نفسه العجز ، وسبق بيان أن العجز قد يكون بسبب عدم العلم أو بسبب عدم القدرة ؛ ولهذا علل بعد هذا النفي بقوله : ﴿ إِنَّهُ كَانَ عَلِيمًا قَدِيرًا ﴾ ، فلا يأخذه ﷺ العجز ، ولا يعجزه شيء في السموات ولا في الأرض ؛ وذلك لكمال علمه ولكمال قدرته ﷺ .

وهكذا فإن باب الصفات باب واسع ، وطريقة أهل السنة والجماعة في الصفات : الإثبات المفصل ، والنفي المجمل .

قال ﷺ : ﴿ هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا ﴾ [مريم: ٦٥] ، هذا فيه الإنكار ،
يعني : لا أحد سمي لله ﷻ ، والسمي : هو المثيل والنظير والشبيه^(١) ،
مثل الند ، ومثله قوله ﷻ : ﴿ وَلِلَّهِ الْمَثَلُ الْأَعْلَى ﴾ [النحل: ٦٠] ، وقوله :
﴿ وَلَهُ الْمَثَلُ الْأَعْلَى ﴾ [الروم: ٢٧] ، يعني : وله النعت والوصف والاسم
الأعلى ، وأما خلقه فلهم ما يناسب ذاتهم مما فيه درجات ، وقال ﷻ :
﴿ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ ﴾ [الإخلاص: ٤] ، وقال : ﴿ فَلَا
تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَنْدَادًا وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ ﴾ [البقرة: ٢٢] ، يعني : نظراء وأمثالا
تجعلونها موازية لله ﷻ ومماثلة له فيما يستحقه .

فهذه الآيات ظاهرة في الدلالة على ما سبق بيانه من أن القاعدة في
الصفات النفي المجمل والإثبات المفصل .

وأما المبتدعة فلهم في ذلك طريقة وهي : أن الأصل عندهم أن
النفي يكون مفصلاً والإثبات يكون مجملاً ، فيقولون في صفة الله ﷻ :
إن الله ليس بجسم ، ولا بشبح ، ولا بصورة ، ولا بذئ أعضاء ، ولا
بذئ جوارح ، ولا فوق ، ولا تحت ، ولا عن يمين ، ولا عن شمال ، ولا
قدام ، ولا خلف ، وليس بذئ دم ، ولا هو خارج عن العالم ، ولا هو
داخل فيه ... إلى آخر تصنيفهم للمنفيات ، وإذا أتى الإثبات جعلوه

(١) انظر : لسان العرب (٤٠٣/١٤) . ومختار الصحاح (ص ١٣٣) .

مجمالاً ، فصار نفهم وإثباتهم على خلاف ما دلت عليه الآية : ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّيِّعُ الْبَصِيرُ﴾ .

هذه طريقة المبتدعة من المعتزلة وأهل الكلام ومتكلمي الأشعرية وبعض الأشعرية ، أنهم يثبت إثباتاً مجمالاً وينفون نفياً مفصلاً .

وكذلك المعطلة . ولفظ (المعطلة) اسم يشمل كل من عطل صفة أو صفات ، قلت أو كثرت ، فالجهمية معطلة ، والمعتزلة معطلة ، والماتريدية معطلة ، والكلاية معطلة ، والأشاعرة معطلة ، وأهل الكلام معطلة ، فإذا قيل : المعطلة ، فيعني بها هؤلاء جميعاً ، وإذا قيل : المشبهة ، فيعني بها من مثل الله ﷻ ببعض خلقه ، فيستعمل لفظ (المعطلة) إذا أريد جهة تعطيل الله ﷻ عن صفاته .

والأشاعرة درجات فمنهم معتزلة الأشاعرة الذين يثبتون وينفون كما ينفي المعتزلة ، ومعلوم أن أقرب تلك الفرق إلى السنة هم الأشاعرة ، مع ما عندهم ، لكنهم يخالفون أهل السنة والجماعة في الصفات والإيمان والقدر ، وفي بعض مسائل الإمامة ، وعندهم في هذه الأمور من مخالفة السنة والبدع ما يوجب خروجهم عن مسمى أهل السنة والجماعة ، فهم من جملة الفرق الضالة التي قال فيها النبي ﷺ : « افترقت اليهود على إحدى وسبعين فرقة فواحدة في الجنة وسبعون في النار وافتרכת النصارى على ثنتين وسبعين فرقة فإحدى وسبعون في النار واحدة في الجنة والذي نفس محمد بيده لتفترقن أمتي على

ثَلَاثَ وَسَبْعِينَ فِرْقَةً فَوَاحِدَةً فِي الْجَنَّةِ وَثِنْتَانِ وَسَبْعُونَ فِي النَّارِ». قِيلَ يَا رَسُولَ اللَّهِ مَنْ هُمْ؟ قَالَ: «الْجَمَاعَةُ»^(١).

إذا تبين ذلك فأهل البدع فهموا من النفي في النصوص أن النفي هو المقصود، واستدلوا على ذلك بتقديمه في قوله ﷺ: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١١]، والتقديم يدل على الاهتمام، فلما قدم النفي دل على أن النفي أهم من الإثبات، قالوا: ولهذا يُقدم النفي، فيقولون: ليس بكذا، وليس بكذا، وليس بكذا. وبعد ذلك إذا جاء الإثبات يُقال: وله العلم والحياة والقدرة مثل ما عند المعتزلة، أو له الصفات السبع مثل ما عند الأشاعرة، أو نحو ذلك مما هو عند أهل الكلام.

وهذا ليس بصحيح بل هو باطل، والنفي ليس المقصود منه الاهتمام به، ولكن النفي تخليّة، والإثبات تحلية، ومن المقرر في اللغة وعند العقلاء أن التخليّة تسبق التحلية^(٢)، فيُخلّى القلب من الباطل أولاً ثم يوضع فيه الحق بعد ذلك، حتى إن هذه قاعدة عند العقلاء، فلو أردت تغيير ما في المسجد من فرش فلا بد أن تخلّيه أولاً، ثم تأتي

(١) سبق تخريجه (ص ٧٠).

(٢) انظر: فتح الباري (١٣/٥٤١)، وعمدة القاري (٢٢/١١١)، وسبل السلام

(٤/٢١٧)، والرد على القائلين بوحدة الوجود (ص ٩٣).

بالفرش الجديد، وقلوب المشركين كان فيها من الزيف في الاعتقاد والتشبيه ونفي الصفات ما فيها، فالله **وَلَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ** حتى يُخلّي القلب من اعتقاد المماثلة أو اعتقاد المشابهة، فيكون القلب سالماً من برائن التشبيه والتمثيل، ثم أثبت حتى يكون القلب أيضاً سالماً من التعطيل، فقوله **وَلَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ** رد على المشبهة، وقوله: **﴿وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾** رد على المعطلة.

فهم ينفون نفياً مفصلاً؛ لأنهم يقولون: إن تقديم النفي على الإثبات لأجل الاهتمام. نقول: صحيح أن اللغة فيها أن البداءة بالشيء يدل على الاهتمام به، ولكن الاهتمام بالنفي هنا لا يعني أن يكون نفياً مفصلاً، ولا لأن التجسيم أو التشبيه هذا شر ويجب أن يُنفي، وإنما تقديم النفي على الإثبات هنا لأجل أن التخلية ينبغي أن تسبق التحلية.

﴿ وَقُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا وَلَمْ يَكُنْ لَهُ شَرِيكٌ فِي الْمُلْكِ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ وَلِيٌّ مِنَ
الذَّلِّ وَكَبِيرٌ تَكْبِيرًا ﴾ [الإسراء: ١١١]، ﴿ يَسُبِّحُ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ
لَهُ الْمُلْكُ وَلَهُ الْحَمْدُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴾ [التغابن: ١]، ﴿ تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ
الْفُرْقَانَ عَلَى عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا ۝١﴾ الَّذِي لَهُ مُلْكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ
وَلَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا وَلَمْ يَكُنْ لَهُ شَرِيكٌ فِي الْمُلْكِ وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَرَهُ مَقْدِيرًا
[الفرقان: ١، ٢]، ﴿ مَا أَخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذَا لَذَهَبَ
كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَّ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ سُبْحَنَ اللَّهُ عَمَّا يُصِفُونَ ۝١١﴾ عَلِيمٌ
الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ فَتَعَلَّى عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴾ [المؤمنون: ٩١، ٩٢]، ﴿ فَلَا
تَضْرِبُوا لِلَّهِ الْأَمْثَالَ إِنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴾ [النحل: ١٧٤]، ﴿ قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ
رَبِّي الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَالْإِثْمَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَأَنْ تُشْرِكُوا بِاللَّهِ مَا لَمْ
يُنْزَلْ بِهِ سُلْطَانًا وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا لَعْلَمُونَ ﴾ [الأعراف: ٣٣].

الشرح :

هذه الجملة من الآيات فيها معنى التوحيد ، وفيها نفي الشريك عن الله ﷻ ، وفيها تحريم ضرب الأمثال لله ﷻ ، وهذه الآيات التي فيها نفي الشريك عن الله ﷻ مع أجناسها وما كان في معناها مما لم يذكره الشيخ رحمه الله يُراد منها التنزيه والإثبات ؛ وذلك لأن التنزيه وحده ليس بكمال ، وكمال النفي إنما يكون بالإثبات مع التنزيه ، فنفي أن يكون لله

ﷻ شريك معه في ربوبيته كمال ، وحمد الله ﷻ في ربوبيته بإثبات جميع أنواع الكمالات في الربوبية لله ﷻ كمال ، وتسبيح الله ﷻ أي تنزيهه ﷻ عن أن يماثله شيء كمال ؛ ولهذا أورد الآيات التي فيها الحمد ، والآيات التي فيها التسبيح ، فأيات التسبيح فيها التنزيه وهو النفي والتخلية ، وآيات التحميد فيها الإثبات ، وهذه قاعدة أهل السنة والجماعة أنهم يجمعون بين النفي والإثبات ، وقد سبق بيان أن النفي عندهم مجمل ، والإثبات مفصل .

ذكر شيخ الإسلام قول الله ﷻ : ﴿ وَقُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا ﴾ وهذه الآية فيها حمد الله ، ثم قول الله ﷻ : ﴿ يُسَبِّحُ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ لَهُ الْمُلْكُ وَلَهُ الْحَمْدُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴾ وهذه الآية فيها تسبيح الله ، فهاتان الآيتان متقابلتان ، والتسبيح معناه في اللغة - وأيضاً في القرآن - التنزيه والإبعاد ، تقول العرب : سبحان فلان من كذا إذا أرادت أنه بعيد من كذا ؛ كما قال الأعشى في بعض شعره ^(١) :
أَقُولُ لَمَّا جَاءَنِي فَخْرُهُ سُبْحَانَ مَنْ عُلْقَمَةُ الْفَاخِرِ
فسبحان من علقمة ، يعني : بعيد جداً أن يكون لعلقمة من يفخر به .

وتسبيح الله (سبحان الله) معناه : تنزيه الله عن كل نقص وعيب

وسوء، وموارده في الكتاب والسنة خمسة:

الأول: تنزيه الله ﷻ عن الشريك في الربوبية؛ كما ادعاه الملحدون.

الثاني: تنزيه الله ﷻ عن الشريك في الألوهية؛ كما ادعاه المشركون.

الثالث: تنزيه الله ﷻ في أسمائه وصفاته أن تسلب معانيها اللائقة بها، وتنزيه الله ﷻ في أسمائه وصفاته عن مماثلة المخلوقين لها.

الرابع: تنزيه الله ﷻ في أمره الكوني وقدره الكوني عن أن يكون بلا حكمة أو أن يكون عبثاً؛ كما ادعاه من قال: خلقنا الله عبثاً. ومن نفوا الحكمة في الخلق والإيجاد وتقدير الأشياء.

الخامس: تنزيه الله ﷻ في شرعه وأمره الديني عن النقص وعن منافاة الحكمة، فالله ﷻ ينزه نفسه بقوله: ﴿سُبْحَنَ رَبِّيَ﴾ [الصفات: ١٨٠]، يعني: تنزيهاً لله من كل سوء ادعاه المخالفون للرسول، وهم ادعوا الشراكة له في الربوبية، فُينزه الله ﷻ عن الشريك في الربوبية.

هذه خمسة أشياء يقابلها إثبات جميع كمالات الربوبية لله ﷻ، وإثبات جميع كمالات الألوهية لله ﷻ، وإثبات جميع كمالات الأسماء والصفات لله ﷻ، وإثبات جميع كمالات القضاء والقدر لله ﷻ، يعني: القضاء والتقدير، وإثبات جميع كمالات الحكم والأمر لله ﷻ، وهذا معنى الحمد.

فإدًا في قوله: ﴿ وَقُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ ﴾ إثبات للكمال في الربوبية ؛ ولهذا في الآية الأولى قال ﷺ: ﴿ وَقُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا ﴾ ، فمن أسباب حمده ﷺ كونه ﷺ لم يتخذ ولدًا ، فهو ﷺ يُحمد على كماله في الربوبية ، وعلى كماله في الأسماء والصفات ، وعلى وجوب وثبوت جميع أنواع الجلال والكمال له في ذلك ؛ ولهذا لم يتخذ ولدًا ، فلأجل ثبوت الحمد له لم يتخذ ولدًا ، ولأجل ثبوت الحمد له ﷺ لم يكن له شريك ؛ ولهذا كانت أعظم الكلمات التي تجمع بين هذين الأمرين الذين يحبهما الله ﷺ كلمتا التسبيح والتحميد : سبحان الله والحمد لله ، وسبحان الله وبحمده ، ونحو ذلك مثل ما جاء في الحديث : «كَلِمَتَانِ خَفِيفَتَانِ عَلَى اللِّسَانِ ، ثَقِيلَتَانِ فِي الْمِيزَانِ ، حَبِيبَتَانِ إِلَى الرَّحْمَنِ : سُبْحَانَ اللَّهِ الْعَظِيمِ ، سُبْحَانَ اللَّهِ وَبِحَمْدِهِ»^(١) ؛ لأنها تشتمل على التنزيه والإثبات.

أيضًا من أفراد إثبات الصفات لله ﷺ أنه قال : ﴿ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ شَرِيكٌ فِي الْمُلْكِ ﴾ [الإسراء: ١١١] ، وهذه عامة ؛ لأن كلمة (شريك) هنا نكرة أتت في سياق النفي فيشمل جميع ما يمكن من أنواع الشركة في الملك ، والشركة في الملك :

(١) أخرجه البخاري (٦٤٠٦) ، ومسلم (٢٦٩٤) من حديث أبي هريرة ؓ .

- قد تكون شركة على وجه الاستقلال.
- وقد تكون شركة على وجه البعضية، يعني: لا ينفرد الشريك بملك ولكن يشارك في بعضه.
- وقد تكون الشركة بغير ذلك.

فالله ﷻ نفى جميع أنواع الشركة له في ملكه.

قال ﷻ: ﴿وَلَمْ يَكُنْ لَهُ شَرِيكٌ فِي الْمُلْكِ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ وَلِيٌّ مِنَ الذَّلِيلِ﴾ هذا النفي المتكرر، وهذا كله لأجل ثبوت الحمد لله ﷻ؛ ولهذا قال قبلها: ﴿وَقُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي﴾ أي: الحمد للمنعوت بأنه لم يتخذ ولداً ولم يكن له شريك في الملك ولم يكن له ولي من الدل، والولي يعني الناصر، والذل يعني الضعف والاحتياج.

وفي الآية التي بعدها قال ﷻ: ﴿يُسَبِّحُ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ لَهُ الْمُلْكُ وَلَهُ الْحَمْدُ﴾ [التغابن: ١]، قال أهل العلم: إن التسبيح هو التنزيه لله ﷻ عما لا يليق بجلاله وعظمته. وقوله هنا: ﴿لَهُ الْمُلْكُ وَلَهُ الْحَمْدُ﴾ هذا في مقام التعليل، يعني: ثبت التسبيح له لعله كونه ﷻ له الملك وله الحمد، وقوله: ﴿لَهُ الْمُلْكُ وَلَهُ الْحَمْدُ﴾ وقوله في أول الآية: ﴿يُسَبِّحُ لِلَّهِ﴾ هذه الثلاث من اللامات مختلفة:

الأولى: اللام في قوله: ﴿يُسَبِّحُ لِلَّهِ﴾ معناها يسبح الله ما في السماوات وما في الأرض، فاللام هذه للإخلاص في أنهم يسبحونه لا

يسبحون غيره ﷻ، فكل ما في السموات وما في الأرض يسبح الله ﷻ، قال ﷻ: ﴿وَأَن مِّن شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ﴾ [الإسراء: ٤٤] يعني: يُسَبِّحُ الله بحمده.

الثانية: اللام في قوله: ﴿لَهُ الْمُلْكُ﴾ هذه لام الملك^(١)، يعني: هو ﷻ ذو الملك وذو الملوك، والملك والملوك نوعان: ذو الملوك: أي هو الذي ينفذ أمره في ملكه. وذو الملوك: بالكسر ومنها مَالِك، يعني: هو الذي يملكه مَلِك الأعيان؛ ولهذا في آية الفاتحة ﴿مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ﴾ [الفاتحة: ٤] فمالك يوم الدين هذا من الملوك، ومَلِك يوم الدين هذا من الملوك^(٢)، والله ﷻ هو مالك هذا اليوم ليس لأحد فيه نصيب، وأيضاً هو مَلِكه الذي ينفذ فيه أمره ولا أحد غيره ينفذ أمره فيه.

(١) قال الزجاجي في اللامات (ص ٦٢): «لام الملك موصلة لمعنى الملك إلى المالك، وهي متصلة بالمالك لا المملوك؛ كقولك: هذه الدار لزيد، وهذا المال لعمرو، وهذا ثوب لأخيك. وقد تقدم مع المالك قبل المملوك، إلا أنه لا بد من تقدير فعل تكون من صلته؛ كقولك: لزيد مال، ولعبد الله ثوب؛ لأن التقدير معنى الملك» ا. هـ.

(٢) انظر: تفسير الطبري (١/ ٦٥)، وتفسير ابن كثير (١/ ٢٥).

الثالثة: اللام في قوله: ﴿وَلَهُ الْحَمْدُ﴾ هذه لام الاستحقاق^(١)؛

كما في قوله: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ﴾، وضابطها أنها التي تضيف المعاني إلى الذوات، أما لام الملك فهي التي تضيف الأعيان أو الذوات للذوات، فتقول مثلاً: الفخر لي، أو المجد لفلان، والعز لفلان، والاجتهاد لفلان، يعني على جهة الاستحقاق، فهذه كلها معاني. أما إذا كان قبلها عين ذات فهي تجعل هذه الذات ملكاً لمن أضيفت له، فتقول: الكتاب لأحمد. يعني: أن الكتاب ملكه.

وفي الآية التالية قال ﷺ: ﴿تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفَرْقَانَ عَلَى عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا ۝١﴾ الَّذِي لَهُ مُلْكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلَهُ يَتَّخِذُ وَلَدًا وَلَمْ يَكُنْ لَهُ شَرِيكٌ فِي الْمُلْكِ﴾ هنا قوله: ﴿تَبَارَكَ﴾ هذا لفظ خاص بالله ﷻ، فلا يجوز أن يُقال في حق أحد غير الله ﷻ: تبارك فلان. لأن الله ﷻ هو الذي له البركة، وهو الذي تبارك، ومعنى تبارك: أي دام كماله وخيره وثبت واستقر، فمن ذا الذي يدوم خيره؟ الجواب: هو الله ﷻ.

(١) قال الزجاجي في اللامات (ص ٦٥): «لام الاستحقاق خافضة لما يتصل بها كما نحفض لام الملك، ومعنيهما متقاربان، إلا أنا فصلنا بينهما؛ لأن من الأشياء ما تستحق ولا يقع عليها الملك، ولام الاستحقاق كقوله ﷻ: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾، و﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي هَدَانَا﴾، وكقولك: المنة في هذا لزيد، والفضل فيما تسديه إلي لزيد» ا. هـ.

قال ابن عباس رضي الله عنه : ﴿ تَبَارَكَ ﴾ تعاضم. قال طائفة من المحققين^(١) : لا يريد ابن عباس بقوله : «تبارك تعاضم» أنه تفسير للفظ ، ولكنه يريد أنها على وزنها من جهة كونها مقصورة ؛ لأن الأصل في تفاعل أن يكون بين اثنين لا يكون لازماً ؛ كما تقول : تقاتل فلان وفلان ، وتشاجر آل فلان وآل فلان ، وهكذا ، فتفاعل في الأصل أنها تكون بين اثنين ، وابن عباس رضي الله عنه فسر تبارك بمعنى تعاضم يريد أنها لازمة لا يريد معنى كلمة تبارك ، وإلا فإن البركة معناها دوام الخير وثباته واستقراره ، وهذا مشتق عند العرب من البروك والبركة ونحو ذلك ، فالبروك به يستقر البعير ويثبت في مكانه ، والبركة هي التي فيها يدوم الماء ويستقر ويثبت بعد المطر.

إذاً هنا (تبارك) فيها دوام الخير وكماله وثباته واستقراره ، فنفهم من ذلك أن (تبارك) فيها إثبات جميع الكمالات لله ﷻ الذاتية ، وما يفيضه الله ﷻ على عباده من الخيرات ، فهي فيها معنى الإثبات الذي في الحمد ؛ ولهذا قال ﷻ هنا : ﴿ تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَى عَبْدِهِ ﴾ ، وإنزال الفرقان الذي هو القرآن على النبي ﷺ هذا من أعظم الخير الذي

(١) انظر : تفسير الطبري (١٨/١٧٩) ، وتفسير ابن أبي حاتم (٥/١٤٩٨) ، (٨/٢٦٥٩) ،
ولسان العرب (١٠/٣٩٦) ، والدر المشور (٦/٢٣٥).

أوتيهِ ﷺ ، وهو أعظم الخير الذي أعطيته هذه الأمة ؛ ولهذا ناسب في تنزيله أن يقول تبارك : ﴿ تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَى عَبْدِهِ ﴾ ؛ لأن هذا من النعم العظيمة ، فدام خير الله وكَمُلَ ؛ الذي صفته أنه نزل الفرقان على عبده ليكون النبي للعالمين نذيراً .

قال هنا : ﴿ الَّذِي لَهُ مُلْكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلَمْ يَتَّخِذْ وَلَداً وَلَمْ يَكُنْ لَهُ شَرِيكٌ فِي الْمُلْكِ ﴾ هذه - مثل ما سبق في معناها - فيها نفى الولد عن الله ﷻ لأجل كمال غناه ، وكمال ربوبيته ، وكمالهِ في أسمائه وصفاته ، وكذلك نفى الشريك عن الله ﷻ في الملك ؛ لكمالهِ في ربوبيته ، وفي أمره ، وفي أسمائه وصفاته .

وكذلك قوله ﷻ : ﴿ مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَدٍ ﴾ كسابقاتها في نفى الولد عن الله ﷻ .

وقد ادعى طوائف من الناس الولد لله ﷻ ، ومن أشهر أولئك : النصراني ، فأكثر فرقههم ادعوا أن عيسى ابن لله وولد له ، تعالى الله عما يقولون علواً كبيراً .

وادعت طائفة ليست هي الأكثر بين اليهود أن عزيزاً ابن الله ، وليس هذا من القول المشتهر عند اليهود .

والله ﷻ نفى ذلك ، ونفى أيضاً ما تعتقده العرب في الملائكة بأنها بنات الله ، فقال ﷻ : ﴿ مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ ﴾ وفي هذا رد على

النصارى، ورد على اليهود، ورد على مشركي العرب، وقوله: ﴿وَمَا كَانَتْ مَعَهُ مِنْ إِلَهِ﴾ هذا فيها التنصيص الصريح بنفي إلهية أحد مع الله ﷻ؛ وذلك لأن النكرة هنا وهي (إله) جاءت في سياق النفي، وجاء قبلها حرف الصلة الذي هو (من) وهو مزيد قبل النكرة في سياق النفي ليفيد نقل النفي من ظهوره في العموم إلى كونه نصاً في العموم، يعني: لا يستثنى من ذلك شيء، فقوله: ﴿مَا أَخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ﴾ هذا نفي لجميع الولد، ولو كانت كل المواضع الواردة في القرآن ﴿وَلَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا﴾ لكان هذا ظهور في العموم يحتمل أن يُستثنى منه بعض الحالات، وإن كان الاحتمال مرجوحاً ضعيفاً كما هو مقرر في الأصول، لكن قوله هنا: ﴿مَا أَخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ﴾ فيه زيادة (من) قبل النكرة في سياق النفي يفهم منها أن المواضع التي نفي فيها الولد عن الله ﷻ أن المراد منها التنصيص الصريح على نفي الولد، وهذا لا يخرج عنه أحد؛ لهذا شملت جميع أولئك.

كذلك قوله: ﴿وَمَا كَانَتْ مَعَهُ مِنْ إِلَهِ﴾ والإله فعال بمعنى مفعول، وهو المعبود؛ لأنه مأخوذ من الألوهة، والألوهة بمعنى العبادة أو العبودية، فمن له الألوهة تكون له العبادة، والعبودية لله ﷻ، إذاً قوله: ﴿وَمَا كَانَتْ مَعَهُ مِنْ إِلَهِ﴾ يعني لم يكن معه أحد يستحق أن يُعبد.

ثم قال ﷺ : ﴿ إِذَا لَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَّ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ ﴾ ، فإذا كان ثم أحد يصح أن يكون إله فلا بد أن يكون مالكا ، ولا بد أن يكون خالقا لما ملك ، فالله ﷻ قال في هذه الآية : ﴿ إِذَا لَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ ﴾ ولصار هناك عدة أنواع من الملكوت ، وكل ملكوت له خالق ، وكل خالق يعبد من في ذلك الملكوت ، وهذا من أعظم الفساد الذي يكون ، وهذا هو المنفي في آية الأنبياء ، وقوله ﷻ هنا : ﴿ إِذَا لَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ ﴾ ؛ لأن الخلق ، والرزق ، والإحياء ، والإماتة ، هذه من أفراد الربوبية^(١) .

وهذه الآية يتضح فيها ما بين الألوهية والربوبية من الترابط ، فالألوهية متضمنة للربوبية ، والربوبية مستلزمة للألوهية ، فمن اعتقد أن له إلهاً غير الله كان اعتقاده هذا متضمناً أن هذا الإله رب ، وأنه خالق ،

(١) قال ابن القيم رحمه الله في نونية :

| | |
|--|--|
| وَشَوَاهِدُ الْأَحْدَاثِ ظَاهِرَةٌ عَلَى | ذَا الْعَالَمِ الْمَخْلُوقِ بِالْبُرْهَانِ |
| وَأَدْلَةُ التَّوْحِيدِ تَشْهَدُ كُلُّهَا | بِحُدُوثِ كُلِّ مَا سِوَى الرَّحْمَنِ |
| لَوْ كَانَ غَيْرُ اللَّهِ جَلُّ جَلَالِهِ | مَعَهُ قَدِيمًا كَانَ رَبًّا ثَانِي |
| إِذْ كَانَ عَنِ رَبِّ الْعَالِي مُسْتغْنِيَا | فَيَكُونُ حَيْثُ لَنَا رَبٌّ ثَانِ |
| وَالرَّبُّ بِاسْمِهِ تَقَالَبُ مَتَوَحِّدٌ | أَفْئِدَتُنَّ أَنْ يَسْتَفِلَّ اثْنَانِ |

انظر : النونية بشرح ابن عيسى (١/٣٦٤) .

وأنه مالك علي وجه الاستقلال ؛ لأن ثبوت استحقاق العبادة لا يكون إلا بعد ثبوت الربوبية ، وأما الربوبية فهي مستلزمة للإلهوية ؛ ولهذا تجد في آيات القرآن أن الله ﷻ يحتج على المشركين فيما أنكروه من توحيد ﷻ في إلهيته وأنه لا إله غيره ، بما أقروا به وهو توحيد الربوبية ؛ كما في قول الله ﷻ : ﴿ وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ قُلْ أَفَرَأَيْتُمْ مَا تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ أَرَادَنِيَ اللَّهُ بِضُرٍّ هَلْ هُنَّ كَاشِفَاتُ ضُرِّيهِ أَوْ أَرَادَنِيَ بِرَحْمَةٍ هَلْ هِيَ مُمْسِكَةٌ بِرَحْمَتِهِ ﴾ [الزمر: ٢٣٨] ، فأثبت أنهم يقرون بتوحيده في ربوبيته ، ورتب عليها ما يلزم من ذلك وهو أن يوحدوه في إلهيته ، وكذلك قوله ﷻ : ﴿ قُلْ مَنْ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ أَمْ يَمْلِكُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَمَنْ يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَمِيتِ وَيُخْرِجُ الْمَمِيتَ مِنَ الْحَيِّ وَمَنْ يُدِيرُ الْأَمْرَ فَسَيَقُولُونَ اللَّهُ ﴾ ، هذه جميعاً أفراد الربوبية ، فلما قامت عليهم الحجة في الربوبية قال ﷻ لنبيه : ﴿ قُلْ أَفَلَا تَتَّقُونَ ﴾ [يونس: ٢٣١] ، والفاء هذه عاطفة لما بعدها على جملة محذوفة قبلها بعد الهمزة دل عليها السياق ، يعني : أتقرون بأنه واحد في ربوبيته فلا تتقون الشرك به ، قال ﷻ : ﴿ فَذَلِكُمُ اللَّهُ ﴾ يعني : فذلكم الإله المستحق للعبادة وحده ﴿ فَذَلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمُ الْمُنِيُّ فَمَاذَا بَعْدَ الْحَيِّ إِلَّا الضَّلَالُ ﴾ [يونس: ٢٣٢] . لهذا فإن الله ﷻ بعد أن نفى الشريك هنا ذكر التسبيح فقال : ﴿ مَسْبُحَنَ اللَّهِ عَمَّا يَصِفُونَ ﴾ [المؤمنون: ٩١] ، يعني تنزيها لله عن كل

ما وصفه المشركون ﴿ عَلِيمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ فَتَعَلَّىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴾ [المؤمنون: ٩٢]، فنزه الله ﷻ نفسه عما ادعاه المشركون.

قال ﷻ بعد ذلك في الآيات التي ساقها شيخ الإسلام: ﴿ فَلَا تَضْرِبُوا لِلَّهِ الْأَمْثَالَ إِنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴾ [النحل: ١٧٤]، الأمثال جمع مثل وهي النعوت والأوصاف والأقيسة؛ وذلك أن المشركين عبدوا غير الله بالقياس على عبادتهم لله فعبدوه بالأقيسة، فجعلوا الخلق مثلاً، وضربوا لله ﷻ نعوتاً وأوصافاً وأمثالاً شبهوها من عندهم حتى تستقيم عبادتهم للأوثان والأصنام، فقلوه هنا: ﴿ فَلَا تَضْرِبُوا لِلَّهِ الْأَمْثَالَ ﴾ يعني: فلا تجعلوا لله النعوت والأوصاف والأمثال والتشبيهات؛ وذلك لأنكم جاهلون بما يستحق الله ﷻ، وما يجب تنزيهه عنه، وعلل ذلك النهي بقوله: ﴿ إِنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴾ وقد تقرر فيما سبق أن (إنّ) وما دخلت عليه إذا أتت بعد النهي أو الأمر فإنها تفيد التعليل، فلماذا نُهي كل الخلق عن أن يضربوا لله الأمثال؟

الجواب: نهوا عنها لأنهم لا يعلمون، والذي يعلم ما يجب لله ﷻ وتفاصيل ما يستحق وما يصلح له من الأمثال وما لا يصلح هو الله ﷻ؛ لهذا قال: ﴿ إِنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴾، ثم بعدها ضرب الله ﷻ الأمثال التي تصلح له ﷻ بقوله: ﴿ ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا عَبْدًا مَمْلُوكًا لَا يَقْدِرُ عَلَىٰ شَيْءٍ وَمَنْ رَزَقْنَاهُ مِنَّا رِزْقًا حَسَنًا فَهُوَ يُنْفِقُ مِنْهُ سِرًّا وَجَهْرًا ﴾

[النحل: ٧٥]، إلى أن قال في الآية بعدها: ﴿وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا رَجُلَيْنِ أَحَدُهُمَا أَبْكَمُ لَا يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ وَهُوَ كَلٌّ عَلَى مَوْلَاهُ أَيْنَمَا يُوَجِّههُ لَا يَأْتِ بِخَيْرٍ هَلْ يَسْتَوِي هُوَ وَمَنْ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَهُوَ عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ [النحل: ٧٦].

فهذه الآية جعلها شيخ الإسلام بعد الآيات السابقة ؛ لأنها في معنى التسبيح ، فالله ﷻ نزه نفسه عما قاله المشركون ، ومن ضمن ذلك أنه نهى أن تُضرب له الأمثال ؛ لتنزيهه ﷻ وتسبيحه عما ادعاه المشركون في الله ﷻ .

وفي الآية الأخيرة قال ﷻ : ﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَالْإِثْمَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَأَنْ تُشْرِكُوا بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنْزِلْ بِهِ سُلْطَانًا وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [الأعراف: ٣٣] ، وهذه الآية من جنس الآية التي قبلها ، فالمشركون قالوا على الله بغير علم ، فقاسوا الآلهة على الله ، وقاسوا ما تستحقه الآلهة على ما يستحقه الله ، فجعلوا بعض خصائص الألوهية لهذه الآلهة من البشر أو الحجر ومن الصالحين وغيرهم^(١).

(١) قال ابن القيم رحمه الله في نونيته :

وَالشُّرْكُ فَاحْذَرُهُ فَشُرْكٌ ظَاهِرٌ ذَا الْقِسْمِ لَيْسَ بِقَابِلِ الْغُفْرَانِ
وَهُوَ اتِّخَاذُ النَّدَى لِلرَّحْمَنِ أَيَّا كَا نَ مِنْ حَجَرٍ وَمِنْ إِنْسَانٍ

فهذه الآيات فيها نفى الشريك عن الله ﷻ، وهذا مشتمل لنفى الشريك عنه في ربوبيته، ونفى الشريك عنه في إلهيته، ونفى الشريك عنه في أسمائه وصفاته، ونفى الشريك عنه في قضائه وقدره، ونفى الشريك عنه في حكمه وأمره، وهذه الخمسة التي هي أصول معاني التسبيح والتحميد جاءت كلها مفصلة في القرآن.

يَدْعُوهُ أَوْ يَرْجُوهُ ثُمَّ يَخَافُهُ وَيُجِبُّهُ كَمَحَبَّةِ الدِّينِ

انظر: النونية بشرح ابن عيسى (١/٢٦٣).

وقوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ في سبعة مواضع:
في سورة الأعراف قوله: ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ
وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ﴾ [الآية: ٥٤]، وقال في سورة
يونس: ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى
الْعَرْشِ﴾ [الآية: ٣]، وقال في سورة الرعد: ﴿اللَّهُ الَّذِي رَفَعَ السَّمَوَاتِ بِغَيْرِ
عَمَدٍ تَرَوْنَهَا ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ﴾ [الآية: ٢]، وقال في سورة طه: ﴿الرَّحْمَنُ
عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ [الآية: ٥]، وقال في سورة الفرقان: ﴿ثُمَّ اسْتَوَى
عَلَى الْعَرْشِ الرَّحْمَنُ﴾ [الآية: ٥٩]، وقال في سورة ألم السجدة: ﴿اللَّهُ
الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ﴾
[الآية: ٤]، وقال في سورة الحديد: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي
سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ﴾ [الآية: ٤].

الشرح:

هذه الآيات معطوفة على ما سبق الاستدلال به من الآيات على
إثبات الصفات لله ﷻ، ومن الصفات المثبتة لله ﷻ صفة الاستواء على
العرش، والاستواء على العرش ذكر في مواضع عدة من كتاب الله ﷻ،
مثل هذه المواضع السبعة التي ذكرها شيخ الإسلام رحمه الله.

وقد تكرر ذكر الاستواء في هذه المواضع باختلاف في التقديم والتأخير؛ كما في قوله ﷺ: ﴿ثُمَّ أَسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ﴾ ، وقوله: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ أَسْتَوَى﴾ ، وقوله ﷺ: ﴿ثُمَّ أَسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ الرَّحْمَنُ﴾ ، يعني: ثم استوى الرحمن على العرش ، ﴿فَسَقَلَ بِهِ خَيْرًا﴾ ، فتنوعت الآيات من حيث التركيب في الدلالة على هذه الصفة.

وهذا اللفظ (استوى) هو من الاستواء ، والاستواء معروف معناه في اللغة ؛ ولهذا لما كانت هذه الصفة فيها إثبات بوضوح لصفات الله ﷻ ، وفيها عند المبتدعة ما يتوهم فيه المماثلة أو مشابهة المخلوقين ، كانت هذه الصفة فاصلة بين أهل السنة وبين غيرهم ، فالإقرار باستواء الله على العرش حقيقة كما يليق بجلال الله ﷻ وعظمته ، هذا لا يقول به إلا سني ، وأما غير أهل السنة - كالأشاعرة والماتريدية وغير هؤلاء من الفرق - فإن هذه الصفة عندهم محل فرقان ، فإذا أتى من يثبتها نفوه أن يكون منهم ؛ وذلك لأجل الخلاف القديم في هذه الصفة وأمثالها.

وقد سئل الإمام مالك رحمه الله عن الاستواء فقال: «الاستواء غير مجهول» ، وفي لفظ آخر قال: «الاستواء معلوم» ، ولكن الأشهر: «الاستواء غير مجهول» ، يعني: غير مجهول المعنى في اللغة ، «وَالْكَيفُ غَيْرُ مَعْقُولٍ وَالْإِيمَانُ بِهِ وَاجِبٌ وَالسُّؤَالُ عَنْهُ بَدْعَةٌ، وَمَا أَرَاكَ إِلَّا

مُبْتَدِعًا^(١)؛ فالاستواء غير مجهول المعنى في اللغة؛ لهذا أهل السنة قاعدتهم في هذه الصفات أنهم يؤمنون بما وصف الله ﷻ به نفسه، أو وصفه به رسوله ﷺ من الصفات، ويفهمون ذلك ويشبثونه على مقتضى اللسان العربي، ومعلوم أن اللسان العربي من حيث المعاني: فيه المعاني الكلية، وفيه المعاني الإضافية، فالمعاني الكلية لا توجد إلا في الأذهان، يعني: أن نتصور معنى عام للاستواء من غير إضافته لأحد، هذا بحث لغوي بحث، لكنه في الواقع غير موجود، فكيف إذا تُفسر الألفاظ اللغوية؟

الجواب: الألفاظ اللغوية تفهمها العرب وتفسرها بالمعنى العام الكلي الذي يكون في الذهن، وإذا صار مضافاً في الخارج إلى الأشخاص فإن الإضافة تكون فيه بحسب ما يليق بالمضاف إليه.

فمثلاً الاستواء في اللغة معلوم المعنى غير مجهول، ومعنى الاستواء: العلو والارتفاع^(٢)، فتقول - مثلاً -: استويت على الراحلة إذا علوت عليها. فالاستواء هو العلو والارتفاع، لكن هذا العلو والارتفاع

(١) سبق تخريجه (ص ١٦٢).

(٢) قال أبو العالية الرياحي: ﴿أَسْتَوِي إِلَى السَّمَاءِ﴾ ارتفع، وقال مجاهد: ﴿أَسْتَوِي﴾ علا على العرش، انظر: صحيح البخاري، كتاب التوحيد، باب (٢٢) قبل حديث (٧٤١٨)، وتفسير الطبري (١/ ١٩١ - ١٩٣)، وتغليق التعليق (٥/ ٣٤٤).

مضاف إلى أي شيء؟ علو وارتفاع المخلوق، علو وارتفاع رجل، علو وارتفاع صاعد لجبل؟ هل هو علو وارتفاع الخالق؟ هو أي علو وارتفاع؟!

فإذاً تفسير الاستواء بالمعنى العام في اللغة هو الذي ينفي التشبيه والتمثيل؛ لأنه يقع التمثيل إذا سُوي في الخارج بين من أضيف له الاستواء، ف قيل في الرجل استوى والله ﷻ على العرش استوى، وقيل: الملك استوى على عرشه والله ﷻ استوى على عرشه، فالاستواء من حيث كونه معنى كلياً في الذهن معناه واحد، لكن إذا أُضيف خُصص بالإضافة، فيختلف المعنى ويكون بحسب من خُصص به. وهذه قاعدة مهمة أن المعاني الكلية تختلف معانيها بالإضافة والتخصيص إلى من فعل الفعل أو من اتصف بالوصف^(١)، فعندنا - مثلاً - صفة المحبة: الله ﷻ له محبة والمخلوق أيضاً له محبة، فمن فسر المحبة لغوياً بما يُجعل في الذهن أن المراد بها محبة المخلوق، فإنه هنا يغلط؛ لأن الواجب في تفسير الألفاظ اللغوية أن تُفسر بالمعاني الكلية التي لا توجد في الخارج لكي تشمل جميع الأصناف، فتشمل محبة المخلوق، وتشمل محبة الإنسان الطبيعية، ومحبة الرجل للمرأة والمرأة للرجل، ومحبة الحيوانات، ومحبة الأم لولدها والولد لأمه، ومحبة

(١) انظر: الجواب الصحيح (١٥٧/٢)، والتعاريف للمناوي (ص ٧٠، ١٦٥).

الحيوانات ، ومحبة الأم لولدها والولد لأمه ، ومحبة الملائكة ، وتشمل محبة الله ﷻ. هذا المعنى الكلي هو الذي يشمل الجميع ، وإنما يختلف في الخارج باختلاف الإضافة والتخصيص.

ولهذا في الاستواء أثبت الله ﷻ أن بعض خلقه له الاستواء ، فقال ﷻ: ﴿ فَإِذَا اسْتَوَيْتَ أَنْتَ وَمَنْ مَعَكَ عَلَى الْفُلْكِ ﴾ يعني : إذا علوتم وارتفعتم على الفلك ﴿ فَقُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي مَخْلَأَ مِنَ الْقَوَارِ الْفُلُجِينَ ﴾ [المؤمنون : ٢٨] ؛ وقال : ﴿ وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُ وَاسْتَوَى ﴾ [القصص : ١٤] يعني : موسى عليه السلام ، والله ﷻ أيضاً استوى على العرش ، وقال : ﴿ الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى ﴾ [طه : ٥].

فالاستواء من حيث المعنى الكلي هو العلو والارتفاع ، فإذا خصصته وأضفته إلى المخلوق كان ارتفاع المخلوق وعلوه بما يناسب ذاته ، وإذا أضفته إلى الله ﷻ صار ارتفاع وعلو الله ﷻ بما يناسب ذاته العلية. ولهذا من القواعد المقررة عند أهل السنة في هذا : أن الفرق بين الصفة والصفة كما بين الذات والذات ، فالفرق بين صفة المخلوق وصفة الله - إذا اشتركا في أصلها - كالفرق بين الذات والذات^(١) ؛ ولهذا شيخ الإسلام في « التدمرية » وفي غيرها من كتبه الكبار يقول : « كل واحد من

(١) انظر : الروح لابن القيم (٢٦٢).

النفاة لما أخبر به الرسول ﷺ من الصفات لا ينفي شيئاً فراراً بما هو محذور إلا وقد أثبت ما يلزمه فيه نظير ما فر منه، فلا بد في آخر الأمر من أن يُثبت موجوداً واجباً قديماً متصفاً بصفات تميزه عن غيره، ولا يكون فيها مماثلاً لخالقه...^(١)، فالجهمية تثبت صفة واحدة وهي صفة الوجود، والمعتزلة يثبتون ثلاث صفات، والأشاعرة المتقدمون يثبتون سبعة وبالتفصيل تصير عشرين، والماتريدية يثبتون ثمانياً ويزيدون على ذلك، وأهل السنة والجماعة يثبتون جميع الصفات.

يقول شيخ الإسلام: لا يوجد أحد ينكر جميع الصفات، بمعنى: لا يثبت صفة واحدة، فالجهمية وهم الغلاة يقولون: له صفة الوجود. فإذا سألتهم ما صفة الله عندهم؟ قالوا: صفته الوجود المطلق. فيقول شيخ الإسلام في كتبه - وهي حجة دامغة -: إذا كان كذلك فيلزم كل من أنكر صفة لمعنى المماثلة والمثابته والتجسيم أن يقولها فيما أثبت من الصفات.

فالجهمي - مثلاً - تناظره بصفة الوجود، فتقول له: ألسنت بموجود؟ سيقول: نعم، فتقول له: وأنت تثبت لله صفة الوجود، أليس في هذا تمثيل؟ فليس له محيد عن جواب واحد، فيقول: وجود الخالق

غير وجود المخلوق. لأنه ليس عنده ثم حيلة، فإذا نفى صفة الوجود عن الله صار الإله عدماً، وهذا لا يقوله عاقل، فالجهمية نفوا جميع الصفات لأجل التمثيل، وقالوا: الوجود هذا لا بد منه؛ لأنه لا يستقيم إلا به. فتبدأ معه بالكلام على هذه الصفة.

كذلك تأتي إلى المعتزلة في تأصيل هذه المسألة، فتقول للمعتزلي: ما الفرق بين إثباتك الحياة أو القوة أو القدرة ونفي بقية الصفات؟ فيقول: كلُّ له قدرة تناسبه لأنه دل العقل على ذلك، فالله له قدرة تناسبه والمخلوق له قدرة تناسبه. فتقول له: هذه قاعدة في جميع الصفات، والقول في الصفات كالقول في الذات يُحتذى فيه حذوه وينهج فيه منواله، فكما أن إثبات الذات لله ﷻ هو إثبات وجود لا إثبات كيفية، فكذلك إثبات الصفات هو إثبات وجود لا إثبات كيفية، وكذلك الفرق بين الصفة والصفة كما بين الذات والذات، وهذه قاعدة أخرى من القواعد التي ذكرها الخطابي، والتي سبق الكلام عليها^(١)، واستفاد أهل السنة من هذه التعديدات؛ لأنها تعديدات صحيحة.

يقول: الفرق بين الصفة والصفة كالفرق بين الذات والذات، فالله ﷻ هو الملك، وأثبت أن بعض خلقه ملك، فقال: ﴿وَقَالَ الْمَلِكُ﴾

[يوسف: ٤٣]، والله ﷻ سميع بصير، وكذلك بعض خلقه سميع بصير، فإذا الفرق بين الصفة والصفة كما بين الذات والذات.

وصفة الاستواء من الصفات التي وقع فيها الاشتباه معناها هو العلو والارتفاع على العرش، والله ﷻ له العلو المطلق الذي هو صفة ذاتية، لكن الاستواء على العرش هو علو خاص وارتفاع خاص؛ لأن العلو صفة ذاتية لله ﷻ لا تنفك عن الله ﷻ، والله ﷻ لم يكن مستويًا على العرش ثم استوى عليه، وأكثر الأدلة التي فيها الاستواء ذكر ﴿ثُمَّ﴾، ومن المعلوم أن ﴿ثُمَّ﴾ هذه للتراخي تفيد أنه لم يكن كذلك ثم كان كذلك؛ لهذا فإن صفة الاستواء على العرش معناها أن الله ﷻ قد علا وارتفع على عرشه علوًا وارتفاعًا خاصًا، وإلا فإن صفة العلو له ﷻ على وجه الإطلاق.

فهذه الجملة من الآيات فيها إثبات صفة استواء الله ﷻ على عرشه، والاستواء والعرش قد خالف فيها أهل السنة والجماعة من خالف، ففي عقائد المبتدعة الاستواء عندهم ليس هو الاستواء عند أهل السنة، وكذلك العرش عندهم ليس هو العرش عند أهل السنة والجماعة، وهذه الآيات فيها إثبات استواء الله ﷻ على عرشه، والعرش الذي استوى ربنا ﷻ عليه هو مخلوق من مخلوقاته العظام وصفه الله ﷻ بصفات في كتابه، فوصفه بأن عظيم في قوله: ﴿رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ﴾ [النمل: ٢٦]، ووصفه بأنه كريم في قوله: ﴿رَبُّ

الْعَرْشِ الْكَرِيمِ ﴿[المؤمنون: ١١٦]، ووصفه بأنه مجيد في قوله: ﴿ذُو الْعَرْشِ الْمَجِيدُ﴾ [البروج: ١٥]، على قراءة الجر، وهذه الصفات لها معانٍ. كذلك وصف الله ﷻ عرشه العظيم الكريم المجيد بأنه يُحْمَلُ؛ كما في قوله ﷻ: ﴿وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَنِيَّةٌ﴾ [الحاقة: ١٧]، ووصف ﷻ عرشه أيضاً بأنه يُطَافُ به وأن حوله الملائكة، قال ﷻ: ﴿الَّذِينَ يَحْمِلُونَ الْعَرْشَ وَمَنْ حَوْلَهُ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَيُؤْمِنُونَ بِهِ وَيَسْتَغْفِرُونَ لِلَّذِينَ آمَنُوا﴾ [غافر: ٧].

وفي السنة جاء وصف العرش بأن له قوائم وأنه يُحْمَلُ؛ كما جاء في الحديث الصحيح أن النبي ﷺ قال: «النَّاسُ يَصْنَعُونَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَأَكُونُ أَوَّلُ مَنْ يُفِيقُ، فَإِذَا أَنَا بِمُوسَى أَخَذَ بِقَائِمَةٍ مِنْ قَوَائِمِ الْعَرْشِ، فَلَا أَذْرَى أَفَاقَ قَبْلِي، أَمْ جُوزِي بِصَعْقَةِ الطُّورِ»^(١)، ونحو ذلك من الأحاديث والآيات التي فيها وصف العرش بأنه سرير، وأنه من جنس العروش التي تعهد للملوك، وهذا هو الذي تقتضيه اللغة فإن العرش في لغة العرب هو سرير الملك، أي: المكان أو الكرسي الذي يجلس عليه الملك إذا أراد مقابلة من يدخل عليه^(٢)، وهذا جاء في قصة بلقيس حيث

(١) أخرجه البخاري (٢٤١٢، ٣٣٩٨)، ومسلم (٢٣٧٤) من حديث أبي سعيد رضي الله عنه.

(٢) انظر: النهاية في غريب الأثر (٢٠٧/٣)، ولسان العرب (٣١٥/٦)، ومختار الصحاح

قال ﷺ : ﴿ وَأُوتِيتَ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ وَلَمَّا عَرْشٌ عَظِيمٌ ﴾ [النمل: ٢٣] ،
وقال ﷺ : ﴿ وَرَفَعَ أَبُوبِهِ عَلَى الْعَرْشِ وَخَرُّوا لَهُ سُجَّدًا ﴾ [يوسف: ١٠٠] .
إذا تبين ذلك فالعرش في لغة العرب سمي عرشاً لعلوه على غيره ،
فإن التعرش وعرش فلان بمعنى رفع فلان ، عَرَّشَ فلان اللحم إذا رفعه
فأكله ، وعَرَّشَ فلان بيته إذا رفعه ، والعريش سمي عريشاً لأنه معروش
أي مرفوع ، وقد قال ﷺ : ﴿ وَمِمَّا يَعْرِشُونَ ﴾ [النحل: ٦٨] ، يعني : ومما
يرفعونه من البناء ، فأصل هذه المادة في لغة العرب راجعة إلى الارتفاع ،
وسُمي العرش - الذي هو سرير الملك - بذلك لارتفاعه ؛ إذ الملك يجلس
عالياً على من حوله ، وهذا معنى هذا اللفظ في لغة العرب .

ووصف العرش في القرآن والسنة بأن له قوائم ، وأنه يُحْمَلُ ، وأنه
عرش عظيم ، وأنه مجيد ، وأنه كريم ، هذه الصفات تقتضي أنه فاق
العروش في بهائه وحسنه وعظمته ، فقال ﷺ : ﴿ فَتَعَلَى اللَّهِ الْمَلِكُ
الْحَقُّ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْكَرِيمِ ﴾ [المؤمنون: ١١٦] ، وقال :
﴿ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُلْ حَسْبِيَ اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَهُوَ رَبُّ الْعَرْشِ
الْعَظِيمِ ﴾ [التوبة: ١٢٩] ، ومعنى كون عرش الله كريماً وكون العرش

عظيمًا يعني: فاق جنس العروش في صفات الكمال، فالعروش المعهودة لها صفات وعرش الرحمن هو أكرم تلك العروش، يعني: هو الذي فاق تلك العروش في صفات الكمال؛ إذ الكرم في لغة العرب معناه أن يفوق من وُصفَ به غيره الذي من جنسه في صفات الكمال، فيقال: فلان كريم إذا فاق غيره في الصفات وصار يبذل نفسه، ويبذل ماله، ويطعم، وصاحب نجده، ونحو ذلك، وإنما قيل له: كريم؛ لأنه كثرت فيه الصفات التي تميز بها عن غيره.

فإذا عرش الله ﷻ كريم، ووصفه بأنه كريم يقتضي أنه من جنس العروش؛ لأن الكريم في لغة العرب هو الذي فاق جنسه في صفات الكمال، والعرش من صفته في اللغة أنه عال، فكذلك عرش الرحمن موصوف بالعلو؛ ولهذا قال أهل العلم - على ما جاء في السنة -: إن عرش الرحمن هو كالقبة^(١)، وإنه فوق الجنة، يعني: سقف الجنة^(٢)،

(١) كما في حديث جبير بن مطعم رضي الله عنه الذي أخرجه أبو داود (٤٧٢٦)، وابن أبي حاتم في تفسيره (٦١/١)، وابن أبي شيبة في العرش (ص ٥٧)، وابن أبي عاصم في السنة (٢٥٢/١)، والطبراني في الكبير (١٥٤٧)، وأبو الشيخ في العظمة (٥٥٥/٢) وفيه أن النبي ﷺ قال: «... إِنَّ عَرْشَهُ عَلَى سَمَوَاتِهِ لَهَكَذَا». وَقَالَ بِأَصَابِعِهِ مِثْلَ الْقُبَّةِ عَلَيْهِ «وَأِنَّهُ لَيُطُّ بِهِ أَطِيطَ الرَّحْلِ بِالرَّاحِبِ».

(٢) كما في حديث أبي هريرة رضي الله عنه الذي أخرجه البخاري (٢٧٩٠) وفيه أن النبي ﷺ قال:

وإن عرش الرحمن عال على السموات وعلى الكرسي، فهو أعلى المخلوقات، فليس ثم شيء من المخلوقات أعلى من عرش الرحمن، وفوق العرش رب العالمين ﷻ (١).

«إِنَّ فِي الْجَنَّةِ مَائَةً دَرَجَةٍ أَعَدَّهَا اللَّهُ لِلْمُجَاهِدِينَ فِي سَبِيلِهِ، كُلُّ دَرَجَتَيْنِ مَا بَيْنَهُمَا كَمَا بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ، فَإِذَا سَأَلْتُمُ اللَّهَ فَسَلُّوهُ الْفُرْدَوْسَ، فَإِنَّهُ أَوْسَطُ الْجَنَّةِ وَأَعْلَى الْجَنَّةِ، وَفَوْقَهُ عَرْشُ الرَّحْمَنِ».

(١) كما في حديث الأوعال الذي أخرجه أبو داود (٤٧٢٣)، والترمذي (٣٣٢٠)، وابن ماجه (١٩٣)، وأحمد في المسند (٢٠٦/١)، وأبو يعلى في مسنده (٧٦/١٢، ٧٧)، وابن أبي شيبة في العرش (ص ٥٥، ٥٦)، وابن خزيمة في التوحيد (٣٣٤/١)، والبزار في مسنده (١٣٥/٤)، والدارمي في الرد على الجهمية (ص ٥٠)، والآجري في الشريعة (ص ٢٩٢)، واللالكائي في أصول اعتقاد أهل السنة (٣/٣٩٠)، وأبو الشيخ في العظمة (٣/١٠٥٠، ١٠٥١)، والحاكم في المستدرک (٢/٣١٦، ٤١٠، ٤٤٧) من حديث العباس بن عبد المطلب ؓ. وفي لفظ الإمام أحمد في المسند قال: «قال ﷺ: هَلْ تَذَرُونَ كَمَ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ؟» قَالَ قُلْنَا اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَعْلَمُ. قَالَ «بَيْنَهُمَا مَسِيرَةُ خَمْسِمِائَةِ سَنَةٍ وَمِنْ كُلِّ سَمَاءٍ إِلَى سَمَاءٍ مَسِيرَةُ خَمْسِمِائَةِ سَنَةٍ وَكُنْفُ كُلِّ سَمَاءٍ مَسِيرَةُ خَمْسِمِائَةِ سَنَةٍ وَفَوْقَ السَّمَاءِ السَّائِعَةِ بَحْرٌ بَيْنَ أَسْفَلِهِ وَأَعْلَاهُ كَمَا بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ ثُمَّ فَوْقَ ذَلِكَ كَمَا بَيْنَ أَوْعَالِ بَيْنَ رُكْبَتَيْهِ وَأُظْلَافِهِنَّ كَمَا بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ ثُمَّ فَوْقَ ذَلِكَ الْعَرْشُ بَيْنَ أَسْفَلِهِ وَأَعْلَاهُ كَمَا بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ وَاللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى فَوْقَ ذَلِكَ وَلَيْسَ يَخْفَى عَلَيْهِ مِنْ أَعْمَالِ بَنِي آدَمَ شَيْءٌ» قال شيخ الإسلام ﷻ في المناظرة حول الواسطية رداً على من طعن فيه: «قد رواه إمام الأئمة ابن خزيمة في كتاب التوحيد الذي اشترط فيه أنه لا يحتاج فيه إلا بما نقله العدل عن العدل موصولاً إلى النبي ﷺ، والإثبات مقدم على النفي، والبخاري إنما نفى معرفة سماعه -

إذا تقرر معنا أن لفظ العرش في اللغة يقتضي العلو، وأن وصف العرش في القرآن وفي السنة يدل على أنه مخلوق منفصل له صفات، وأنه من جنس العروش لكن فاقها في صفات الكمال، يعني: أنه يشترك مع بقية العروش في أصل المعنى؛ كما أن صفات الله ﷻ تشترك مع صفات المخلوقين في أصل المعنى، وما بين الصفة والصفة كما بين الذات والذات، فكذلك عرش الرحمن يشترك مع عروش الملوك في أصل المعنى، لكن بين عرش الرحمن وعروش الملوك التي كانت تعتادها الملوك كما بين الذات والذات.

إذا تقرر هذا فلنعلم أن إثبات العرش عند أهل السنة والجماعة هو إثبات مخلوق عال فوق المخلوقات، وأن له صفة، وأنه يُحمل، وأن له قوائم، وهو أعلى مخلوقات الرب ﷻ، وعلى ذلك يكون قوله:

=

أي عبد الله بن عميره - من الأحنف، ولم ينف معرفة الناس بهذا، فإذا عرف غيره كإمام الأئمة ابن خزيمة ما ثبت به الإسناد كانت معرفته وإثباته مقدماً على نفي غيره وعدم معرفته^١. هـ. انظر: مجموع الفتاوى (١٩٢/٣).

وقال الحافظ المنذري: «في إسناد الوليد بن أبي ثور، لا يحتاج به»^١. هـ. انظر: مختصر السنن (٩٣/٧)، وأجاب ابن القيم في حاشية السنن (٩١/٧ - ٩٤) قال: «أما رد الحديث بالوليد بن أبي ثور ففساد، فإن الوليد لم ينفرد به، بل تابعه إبراهيم بن طهمان كلاهما عن سماك...» إلى آخر كلامه.

﴿أَسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ﴾ يقتضي أن يكون معناه علا على العرش ؛ لأن العرش موصوف بالعلو.

والمبتدعة نازعوا في أن العرش على ما وصفنا، وسبب المنازعة أنهم رأوا أنهم لو قالوا: إن استوى بمعنى استولى - كما هو المشهور عن الأشعرية والمعتزلة ومن شابههم - فيكون هنا تخصيص الاستيلاء بالعرش يفهم منه أن غير العرش لم يستول عليه، فلهذا قالوا: العرش ليس على هذا الوصف الذي وصفتم، وإنما العرش معناه الملك، فاستوى على العرش يعني استولى على الملك. هذا قول المبتدعة وبه يستبين سبب وأصل الخلاف في هذا المسألة والتأويلات التي جاءت في معنى العرش.

إدّا فقول الله ﷻ: ﴿ثُمَّ أَسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ﴾ [الأعراف: ٥٤]،

وقوله: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ أَسْتَوَى﴾ [طه: ٥]، وقوله: ﴿ثُمَّ أَسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ الرَّحْمَنُ﴾ [الفرقان: ٥٩]، ونحو ذلك من الآيات السبع التي ذكرها المصنف، هي دالة على أن الله ﷻ مستوٍ على العرش، فاستواء الله على عرشه لا يقبل التأويل ولا يقبل صرفه عن ظاهرة؛ ذلك لدلالة النصوص عليه بعبارات متنوعة كلها تثبت استواء الله على عرشه.

فإذا هذه الآيات السبع نص في صفة الاستواء، ومعنى كونها نصاً أنها لا تقبل معنى آخر، بخلاف الذين زعموا أن الاستواء له عدة معان، أوصلها بعضهم إلى خمسة عشر معنى، على نحو ما ذكره ابن

العربي^(١) في كتابه: «عارضة الأحوزي»^(٢)، قال: فإن قلت ما معنى الاستواء في كلام العرب؟ قلنا: الاستواء في كلام العرب يرد على خمسة عشر معنى، ثم قال: فإن قلت على أيها تحمل الآيات؟ قلنا: هذا غير ممكن، فلا ندري على أيها يُحمل، فلا بد من نفي أصل المعنى؛ لأنه لا ندري أي المعاني يراد، فيكون معنى استوى غير معلوم.

وهذه طريقة لبعضهم الذين يصرفون الحقائق بغرائب اللغات، ولهذا تحذر إذا وجدت في كتب بعض الناس في العقائد كثرة التحاليل اللغوية في آيات الصفات، إذا قال هذه الكلمة أن آيات الصفات ترد بعدة معاني كذا وكذا وكذا، ثم يسكت فلا يذكر المعنى المراد، فهذا دليل شيء من الخوض في هذا الأمر، بخلاف من قال: إن هذه الصفة في كلام العرب ترد لعدة معانٍ، وكلها ثابتة في حق الله، مثل: طريقة

(١) هو العلامة الحافظ القاضي أبو بكر محمد بن عبد الله بن محمد بن عبد الله بن العربي الأندلسي الإشبيلي المالكي، صاحب التصانيف، مولده سنة ثمان وستين وأربعمئة، ووفاته بفاس سنة ثلاث وأربعين وخمسمئة، ومن تصانيفه: كتاب عارضة الأحوزي في شرح جامع أبي عيسى الترمذي، وهو مطبوع، وكتاب أمهات المسائل، وكتاب نزهة الناظر، والمحصول في الأصول. انظر تاريخ دمشق (٢٤/٥٤)، وسير أعلام النبلاء (١٩٩/٢٠)، والعبر (١٢٥/٤)، وطبقات المفسرين للسيوطي (ص ١٠٥).

(٢) انظر: عارضة الأحوزي (٢٣٥/٢) أبواب الصلاة - باب ما جاء في نزول الرب ﷻ إلى السماء الدنيا كل ليلة.

طائفة من العلماء كابن القيم يذكر للفظ عدة معان، ويقول: كلها صحيحة بحق الله ﷻ.

إذا تبين ذلك فقله: ﴿أَسْتَوَى﴾ فسرهما السلف بعدة تفسيرات، فقالوا: ﴿ثُمَّ أَسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ﴾ بمعنى: علا، وارتفع، وصعد، واستقر^(١).

وقال ابن القيم ﷻ في نونيته^(٢):

فَلَهُمْ عِبَارَاتٌ عَلَيْهَا أَرْبَعٌ قَدْ خُصِّتْ لِلْفَارِسِ الطَّعْنَانِ
وَهِيَ اسْتَقَرَّ وَقَدْ عَلَا وَكَذَلِكَ أَر تَفَعَّ الَّذِي مَا فِيهِ مِنْ تُكْرَانِ
وَكَذَلِكَ قَدْ صَعِدَ الَّذِي هُوَ رَابِعٌ وَأَبُو عُيَيْدَةَ صَاحِبُ الشَّيْبَانِي
يَخْتَارُ هَذَا الْقَوْلَ فِي تَفْسِيرِهِ أَدْرَى مِنَ الْجَهْمِيِّ بِالْقُرْآنِ

هذه التفاسير المنقولة عن السلف، وسبب ذلك أن (علا، وارتفع، وصعد، واستقر) هذه كلها لها صلة بالمعنى اللغوي، بل هي من التفسير باللغة؛ لأن استوى في اللغة معناها علا، قال ابن الأعرابي^(٣): «أحد أئمة اللغة -: كُنَّا عند أحد الأعراب فأطل علينا وهو

(١) راجع (ص ١٤٩).

(٢) انظر: النونية مع شرح ابن عيسى (١/٤٤٠).

(٣) هو إمام اللغة أبو عبد الله محمد بن زياد، كان إليه المنتهى في معرفة لسان العرب، قال عنه الذهبي: «كان صاحب سنة واتباع» ا. هـ.، له مصنفات كثيرة أدبية، وتاريخ القبائل،

على سطح بيته فقال: استووا إليّ. يعني: ارتفعوا إليّ واصعدوا إليّ^(١)، فهذا هو المعروف من لغة العرب أن استوى بمعنى علا على الشيء، واستوى الشيء يعني: علا وارتفع، واستوى على بيته يعني: علا وارتفع عليه، قال **رَبِّكَ: ﴿فَإِذَا اسْتَوَيْتَ أَنْتَ وَمَنْ مَعَكَ عَلَى الْفَلَاقِ﴾** [المؤمنون: ٢٨]، يعني علوتم وارتفعتم عليه.

إذا تبين ذلك فإن الآيات التي ذكر فيها الاستواء في القرآن على قسمين:

القسم الأول: ذكر فيها الاستواء بدون تعدية، يعني: بلا حرف جر بعد الفعل، قال **رَبِّكَ في قصة موسى ﴿وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُ وَاسْتَوَى﴾** [القصص: ١٤] هذا بدون تعدية، وإذا لم يُعد يكون معنى **﴿اسْتَوَى﴾** أي: كَمُلَ وَتَمَّ، يعني: بلغ غاية علوه وارتفاعه؛ لأن الشاب يطول ثم

=

ولد بالكوفة سنة خمسين ومائة، وتوفي سنة إحدى وثلاثين ومائتين. انظر: الوافي بالوفيات (٦٦/٣)، وسير أعلام النبلاء (٦٨٧/١٠)، والعبر (٤٠٩/١)، وشذرات الذهب (٧٠/٢).
(١) جاء في الدرر السنية (٥٠٤/١)، قال النضر بن شميل - وكان ثقة مأموناً في علم الديانة واللغة - : حدثنا الخليل وحسبك بالخليل قال: أتيت أبا ربيعة الأعرابي وكان من أعلم من رأيت فإذا هو على سطح فسلمنا عليه فردّ السلام وقال: استووا، فبقينا متحيرين ولم ندر ما قال، فقال لنا أعرابي إلى جانبه: إنه أمركم أن ترتفعوا، فقال الخليل: هو من قوله تعالى: **﴿ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ﴾** فصعدنا إليه.

يبلغ شدته واستواءه، يعني: علوه وانتصاب قامته، ثم بعد ذلك يبدأ في النزول والانحناء؛ ولهذا قالوا في استوى ﴿وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُ وَاسْتَوَى﴾ يعني: تم وكمل؛ لأن التمام والكمال هذا مقارنة لعلوه وارتفاعه في بنيته.

القسم الثاني: ذكر فيها الاستواء معدى، أي: مقيد بحرف (إلى)، أو حرف (على)؛ كما في قوله ﴿ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ﴾ وقوله: ﴿فَإِذَا اسْتَوَيْتَ أَنْتَ وَمَنْ مَعَكَ عَلَى الْفَلَاقِ﴾ وقوله: ﴿ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ﴾، فأصل معنى (استوى) واحد لا يختلف وهو العلو والارتفاع، لكن لما عُدي الاستواء بحرف (إلى) عُلِمَ منه إن الاستواء ضمن معنى فعل آخر يصلح للتعدية بـ (إلى).

ما معنى هذا الكلام؟

معناه أن العرب تستعمل في لغتها التضمين، والتضمين هو في مقام العطف، فبديل أن تعطف فعلاً على آخر فيطول الكلام تُثبت الفعل الأصلي وتعديه بحرف جر لا يناسب هذا الفعل وإنما يناسب فعلاً آخر، فنستدل بالفعل على المعنى الأصلي - نستدل باستوى على العلو والارتفاع - ونستدل بـ (إلى) على الفعل الذي ضُمِّن في استوى يناسب

(إلى)، فمن السلف من فسر ﴿أَسْتَوَى﴾ بمعنى: قصد وعمد^(١)، وهذا مما يُسمى: التفسير باللازم، فإنه مع علوهناك قصد وعمد، وذلك مُستفاد من قوله ﷺ: ﴿إِلَى السَّمَاءِ﴾، فلما عدى الفعل بـ (إلى) علمنا أنه مُضمن معنى القصد والعمد، والتضمن فيه إثبات لأصل المعنى وفيه إثبات للمعنى الثاني المضمن في فعل (استوى) الذي يناسب التعدية.

ولهذا قال بعضهم: إن هذا تأويل من البغوي، أو تأويل من الحافظ ابن كثير، أو تأويل من بعض السلف الذين قالوا: ﴿ثُمَّ أَسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ﴾ بمعنى قصد. وهذا ليس كذلك، بل هذا من التفسير باللازم، أو من تفسير الفعل، ومن تفسير الآية بما يحتاج إلى التنبيه عليه. والمعروف من لغة العرب أن استوى بمعنى علا وارتفع، وهنا قال: ﴿أَسْتَوَى إِلَى﴾ والمعروف ﴿أَسْتَوَى عَلَى﴾، فلماذا قال هنا: ﴿أَسْتَوَى إِلَى﴾؟ نقول: لأنه أراد أن يضمن (استوى) - الذي هو بمعنى علا وارتفع - معنى فعل (قصد)، يعني: علا وارتفع قاصداً إلى السماء.

(١) انظر: تفسير الطبري (١/١٩١)، وتفسير البغوي (٧/١٦٥)، وتفسير ابن كثير

(١/٦٨)، وتفسير القرطبي (١٥/٣٠٠).

أما النوع الثاني من المقيد - وهو المقيد بـ (على) - فهذا يفيد أنه ارتفاع وعلو خاص ؛ لأن (استوى) أصلاً بمعنى علا وارتفع ، فإذا عُدي بـ (على) صار الاستواء بمعنى العلو والارتفاع الخاص ؛ لأن (على) تفيد الاستعلاء ؛ كما في قول الله ﷻ في آية سورة النساء : ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ﴾ [النساء : ٣٤] ، فهنا عُدي (استوى) بـ (على) ليفيد أنه ارتفاع وعلا علواً خاصاً ، يعني : فيه مزيد معنى ، وهذا كما في اللغة نحو قولهم : استوى فلان وفلان ، استوى الماء والخشبة ، فاستوى كذا وكذا بمعنى تساوى ، يعني : صارا ارتفاعهما أو علوهما واحداً فتساويا . استوى الماء والخشبة هنا صارا في مستوى واحد . هذا ليس في القرآن .

إذا تقرر ذلك فهذه معاني الاستواء في اللغة . فقوله ﷻ : ﴿ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ﴾ يعني : علا وارتفع على العرش ، والله ﷻ لم يزل عالياً ومرتفعاً على خلقه أجمعين ، فهو ﷻ له علو الذات فوق مخلوقاته ، وهو محيط بمخلوقاته وليس شيء من مخلوقاته يحيط به ﷻ ؛ فلهذا هو ﷻ خلق العرش ، ولما خلق العرش أراد ﷻ بمشيئته وقدرته أن يستوي عليه فاستوى عليه ، يعني : علا وارتفع علواً خاصاً على العرش ، فهذا معنى قوله : ﴿ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ﴾ .

وهذا معتقد أهل السنة أنهم يثبتون الاستواء من غير تكييف ، كما سبق قول الإمام مالك رحمه الله : «الاستواء غير مجهول والكيف غير

مَعْقُولٍ وَالْإِيمَانُ بِهِ وَاجِبٌ وَالسُّؤَالُ عَنْهُ يَدْعُهُ، ثم قال للسائل: «وَمَا أَرَاكَ إِلَّا مُبْتَدِعًا»^(١)، وهو كلام مالك وربيعة شيخه^(٢)، ويروى عن بعض أمهات المؤمنين مرفوعاً وموقوفاً^(٣)، لكن الثابت عن مالك وعن شيخه ربيعة^(٤).

فقوله: «الاستواء غير مجهول» يعني: في لغة العرب، «والكيف غير معقول» يعني: كيفية الاستواء؛ لأن إثبات الاستواء على العرش إثبات معنى لا إثبات كيفية، فما توهمه ذهنك في كيفية الاستواء فحقيقة الاستواء بخلافه، فلا يكون عندك تشبيه ولا تمثيل في استواء الله ﷻ

(١) راجع (ص ١٦٢).

(٢) هو ربيعة بن أبي عبد الرحمن فروخ الفقيه أبو عثمان المدني عالم المدينة، ويقال له ربيعة الرأي، كان من أئمة الفتوى والفقه، توفي سنة ست وثلاثين ومائة. انظر: الطبقات الكبرى (١/٣٢٠)، وتاريخ بغداد (٨/٤٢٠)، ووفيات الأعيان (٢/٢٨٨)، والوفيات بالوفيات (١٤/٦٤)، وسير أعلام النبلاء (٦/٨٦)، وشذرات الذهب (١/١٩٤).

(٣) أخرجه اللالكائي في اعتقاد أهل السنة (٣/٣٩٧)، وابن بطة في الإبانة (٣/١٦٢)، والذهبي في العلو (ص ٨٠) عن أم سلمة رضي الله عنها، بلفظ: «الاستواء غير مجهول، والكيف غير معقول، والإقرار به إيمان، والجحود له كفر».

(٤) أخرجه اللالكائي في اعتقاد أهل السنة (٣/٣٩٨)، والبيهقي في الأسماء والصفات (٢/١٥١)، والذهبي في العلو (ص ١٢٩)، وابن قدامة في العلو (ص ١١٤)، ولفظه: «الاستواء غير مجهول، والكيف غير معقول، ومن الله الرسالة، وعلى الرسول البلاغ المبين، وعلىنا التصديق».

على عرشه ؛ إذ استواء الله ﷻ على عرشه ليس كاستواء الملوك على عروشها ، وليس كاستواء الناس على ما يجلسون عليه ، بل هو إثبات معنى دون إثبات الكيفية ، فنؤمن بالصفة كما جاءت في النصوص ، وهذه قاعدة عامة في كل الصفات أننا نثبت ما جاء في النصوص ونقول بهذا الجواب ؛ كما ذكر الترمذي في «الجامع» أن أئمة السنة لم يزالوا يقولون هذا الجواب في كل ما يُسألون عنه من الصفات^(١).

في الاستواء تقول : الاستواء معلوم ، وفي النزول تقول : النزول معلوم ، أما كيفية الاستواء وكيفية النزول ، فتقول : كيف غير معقول ، وكذلك في صفة اليد تقول : اليد معلومة وكيف غير معقول والإيمان به واجب والسؤال عنه بدعة ، وفي صفة الرحمة تقول : الرحمة معلومة وكيف غير معقول والإيمان بها واجب والسؤال عنها بدعة ، وهكذا في كل الصفات.

(١) قال أبو عيسى الترمذي في «الجامع» باب ما جاء في فضل الصدقة ، عقب حديث «إن الله يقبل الصدقة ويأخذها يمينه» (رقم ٦٢٢) ، قال : «... وقد قال غير واحد من أهل العلم في هذا الحديث وما يشبه هذا من الروايات من الصفات ، ونزول الرب تبارك وتعالى كل ليلة إلى السماء الدنيا ، قالوا : قد ثبت الروايات في هذا ، ويُؤمن بها ، ولا يُتهم ولا يُقال كيف ، هكذا رُوي عن مالك وسفيان بن عيينة وعبد الله بن المبارك أنهم قالوا في هذه الأحاديث : أمروها بلا كيف ، وهكذا قول أهل العلم من أهل السنة والجماعة ، وأما الجهمية فأنكرت هذه الروايات ، وقالوا : هذا تشبيه...» ا. هـ .

وقد قال أبو داود الطيالسي^(١): «أدركت سفيان، وشعبة، وحماد ابن زيد، وحماد بن سلمة، والليث، وشريك، وأبو عوانة، لا يحدون ولا يشبهون ولا يمثلون، يروون الحديث ولا يقولون كيف، وإذا سُئلوا أجابوا بالآثر»^(٢)، أي: يثبتون الصفات علي ما جاء في الآثر، أما تحديدها - يعني تكيفها - فيبتعدون عنه، وكذلك تمثيلها وتشبيهها يبتعدون عنه.

إذا تبين ذلك، فنقول: إن استواء الله ﷻ علي عرشه هذا من صفات الجلال لله ﷻ؛ إذ نعلم أن الأرض بالنسبة للسموات متناهية في الصغر، وأن السموات السبع بالنسبة إلي الكرسي - الذي هو موضع قدمي الله ﷻ^(٣) - كدراهم سبعة أقيت في ترس، وأن الكرسي كالقبة علي السموات، والسموات السبع في داخله متناهية في الصغر، والكرسي بالنسبة للعرش كحلقة أقيت في فلاة من الأرض والعرش

(١) هو أبو داود سليمان بن داود بن الجارود الطيالسي، أصله فارسي، سكن البصرة، ولد سنة ثلاث وثلثين، وتوفي سنة ثلاث ومائتين، قال عنه الذهبي: «أحد الأعلام الحفاظ». انظر: الثقات (٢٧٥/٨)، والجرح والتعديل (١١١/٤)، والكنى والأسماء (٣٠٢/١)، وتذكرة الحفاظ (٣٥١/١)، وسير أعلام النبلاء (٣٧٨/٩).

(٢) أخرجه البيهقي في السنن الكبرى (٢/٣) وانظر: فتح الباري (٤٠٧/١٣).

(٣) راجع (ص ٢٣٦).

فوق ذلك^(١)، والله ﷻ مستوٍ على العرش يحيط بالعرش ولا يحيط به العرش ﷻ؛ إذا هو ﷻ بكل شيء محيط؛ كما قال ﷻ: ﴿أَلَا إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطٌ﴾ [فصلت: ٥٤].

فهذه العقيدة - عقيدة الاستواء - تورث إجلال الله ﷻ، وتورث تعظيمه؛ إذ يعلم ابن آدم أنه في الأرض كالهباء، يعني: صغير بالنسبة للأرض، وأن الأرض بالنسبة للسموات أيضاً متناهية في الصغر، والسموات السبع بمن فيها وما فيها بالنسبة للكرسي متناهية في الصغر، والكرسي بالنسبة للعرش كذلك، والله ﷻ فوق العرش، وهو ﷻ بكل شيء محيط.

فينقطع العبد عن الإدراك إلا بما جاءت به النصوص، فيورثه ذلك معرفة فقره وضعفه، ويورثه إجلال الله ﷻ وتعظيمه ومعرفة ربوبيته واستحقاقه، وأن الله ﷻ المستحق لأن يُعبد وحده ويُجل ويُناب إليه.

هذه العقيدة وما تورثه حُرْمَها المبتدعة، بسبب تأويلاتهم الباطلة لمعنى الاستواء، واستدلوا لقولهم بحجة قولية وأخرى عقلية:

الحجة الأولى: حجة لغوية، قالوا: إن الاستواء في اللغة يأتي بمعنى الاستيلاء؛ كما قال الشاعر - علي حسب كلامهم -:

قد استوي بشر على العراق من غير سيف ولا دم مهراق^(١)

قالوا: استوى بشر على العراق يعني: استولي بشر على العراق.

فإذا سألتهم: من قاتل هذا البيت؟

قالوا: هذا البيت قاله الأخطل^(٢).

بحث أهل العلم في ديوان الأخطل الذي يرويه المعروفون فلم يجدوا هذا البيت في ديوانه، فمن نسبه للأخطل؟ الجواب: لم ينسبه إليه إلا المعتزلة، لماذا خصوا الأخطل؟ الجواب: حتى يجعلوه في حدود من يُحتج بشعرهم؛ لأن شعر العرب يُحتج به إلي سنة خمسين ومائة للهجرة، وأما ما بعد ذلك فلا يحتج به؛ لأنه كثر فيه المولد واستعمال الألفاظ غير العربية، فاختاروا الأخطل لذلك ولاختلاف نسخ ديوانه، ومع ذلك فهذا البيت لا يوجد في شيء من ذلك.

(١) انظر: لمع الأدلة في قواعد عقائد أهل السنة والجماعة لأبي المعالي الجويني (ص ١٠٨)، ومجموع الفتاوى (١٤٦/٥)، وإيضاح الدليل لابن جماعة (ص ١٠٢).

(٢) هو غياث بن غوث بن الصلت بن طارق بن عمرو بن سيحان بن قدوكس الأخطل، الشاعر النصراني، قيل للفرزدق: من أشعر الناس؟ قال: كفالك بي إذا افتخرت، وبجير إذا هجا، وبابن النصرانية إذا امتدح. وكان عبد الملك بن مروان يجزل عطاء الأخطل ويفضله في الشعر على غيره. انظر: طبقات فحول الشعراء (٢/٢٩٨)، وتاريخ دمشق (٤٨/١٠٤)، وسير أعلام النبلاء (٤/٥٨٩).

وقد أورد هذا البيت الجوهري^(١) صاحب كتاب «الصحاح»،
وغلطَ في ذلك، ولم يعزه إلي ديوان معروف برواية عالم معروف،
وهذا لا شك أنه على أصولهم يبطل، لماذا؟ لأننا نقول لهم: أيها
المبتدعة، أو أيها الأشاعرة، أو أيها المعتزلة إذا كان استوى بمعنى استولى
احتججتم فيه بذلك بما يُثبت عقيدة، وأنتم من المعروف لديكم أنكم
تقولون: لا يُحتج بخبر الآحاد في العقائد. فإذا أتى الحديث عن النبي ﷺ
وكان من خبر الآحاد تقولون: لا يُحتج به في العقيدة؛ لأنه نقل آحاد،
وإن صح السند وعلمنا الرجال وهم ثقات لكنهم أفراد، والأفراد يجوز
عليهم الغلط. فردوا أحاديث الصفات لأجل نقل الآحاد.

فنقول: ألا حكمتم علي أنفسكم بمثل ما اعترضتم به؟ فهذا
البيت لم ينقله أحد، فليس ثم إسناد إلي الأخطل أصلاً، وإنما هي نسبة
من غير صحة، ولو صح الإسناد فمقتضى كلامكم أنه لا يؤخذ بنقل
الآحاد، لا بد يكون النقل مشتهراً، مع أنه ليس موجوداً في كتب

(١) هو إمام اللغة أبو نصر إسماعيل بن حماد التركي الأتراري، قال عنه الذهبي: «أحد من
يُضرب به المثل في ضبط اللغة وفي الخط المنسوب... مات متردياً من سطح داره بنيسابور سنة
ثلاث وتسعين وثلاثمائة» ا. هـ. وقال الحافظ ابن حجر: «وقع له في الصحاح أوهام
عديدة» ا. هـ. انظر: سير أعلام النبلاء (٨٠/١٧)، ولسان الميزان (٤٠٠/١)، ومن رمي
بالاختلاط (ص ٥٤).

الأخطل ، وليس ثم إسناد إليه ، فهو إذا أدنى وأدنى من مرتبة نقل الأحاد ، فعلي مقتضى أصولهم يجب عليهم - إذا كانوا منصفين - أن يُبطلوا الاحتجاج بذلك.

الحجة الثانية : حجة عقلية ، قالوا : ﴿ اَسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ ﴾ إذا قيل استوى بمعنى علا وارتفع - مثل ما أثبت أهل السنة - اقتضى ذلك التشبيه والتجسيم ؛ لأن الاستواء علي العرش بمعنى العلو والارتفاع عليه لا يُعقل منه معنى إلا أن يكون ثم جلوس واستقرار عليه ، ومعنى ذلك أن يحوي المجلوس عليه الجالس.

نقول : هذا من الباطل ؛ ذلك لأنكم شبهتم الله ﷻ بخلقه ، فررتم من التشبيه - كما تزعمون - ولكن أنتم الذين شبهتم ؛ لأنكم توهمتم أن اتصاف الله ﷻ بصفاته هو من جنس اتصاف الخلق بالصفات ، فظننتم أن استواء الله ﷻ على عرشه هو من جنس استواء الملك على عرشه ، أو استواء المخلوق على كرسيه ، وهذا تمثيل ، فقد وقعت فيما نهي عنه ، والله ﷻ يقول : ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ﴾ [الشورى : ١١] ، فأنتم شبهتم أولاً ثم عطلتم ثانياً ؛ لأنكم مثلتم الله ﷻ بخلقه بعقولكم ، ثم نفيتم الصفة عن الله ﷻ ، فوقعتم في محذورين :

- توهم التجسيم والتمثيل.
 - ثم بعد ذلك النفي والتأويل والتحريف.
- فهذا باطل وذاك باطل.

ولأجل نفي أن الاستواء بمعنى علا وارتفع، قالوا: العرش هو الملك. فإذا سألتهم: من أين أخذتم ذلك؟ قالوا: العرب تقول: ثل عرش فلان إذا زال وذهب ملكهم^(١)، فالعرش بمعنى الملك. فنقول:

أولاً: العرش وصفه الله ﷻ في القرآن بأنه يوم القيامة يحمله ثمانية ﴿وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَنِيَّةٌ﴾ [الحاقة: ١٧]، فهل الملك يحمل؟ الملك أمر معنوي، وليس هو المملكة، فهل يُحمل؟

ثانياً: جاء في الحديث الذي في الصحيحين عن النبي ﷺ قال: «فَإِذَا أَنَا بِمُوسَى أَخَذْتُ بِقَائِمَةٍ مِنْ قَوَائِمِ الْعَرْشِ»^(٢) فهل الملك له قوائم؟

ثالثاً: ما احتججتم به في اللغة صحيح من أن ثل عرش بني فلان، يعني: ثل ملكهم وذهب ملكهم؛ وذلك لأن غاية ما يُحافظ عليه أهل المملكة هو عرش الملك؛ لأنه الذي يستقر عليه ويصدر الأوامر منه، فأخر ما يُوصل إليه من المكان الذي فيه الوالي أو الملك هو عرشه، فإذا دُخل بيته وكُسِر عرشه فقد ذهب ولايته وذهب ملكه،

(١) انظر: إيضاح الدليل لابن جماعة (١٠١)، والتبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية للإسفراييني (ص ١٥٨).

(٢) سبق تخريجه (ص ٥١٣).

فإذا العرب قالت : ثل عرشه ؛ لأنه من لوازم ذهاب العرش ذهاب الملك ، وإذا ذهب الملك ذهبت المملكة .

فإذا نقول : حجتكم هذه في اللغة صحيحة ، فإن العرب تقول : ثل عرش بني فلان ، يعني : ذهبت مملكة بني فلان ، وأما كون هذا يدل على أن العرش بمعنى الملك فنقول : هذا ليس بصحيح ، فالنقل صحيح والفهم ليس بسديد .

على كل حال بحوث الاستواء والعرش كثيرة ، وما ذكرنا يدل على أن الله ﷻ متصف بأنه مستوٍ على عرشه ﷻ وتعظيم وتقدير وتبارك ربنا ، وأن عرشه ومن يحمل العرش محتاجون إلى الله ﷻ فقراء إليه ، والله ﷻ غني عنهم ، وهو ﷻ الذي يحمل العرش ويعين حملته بقدرته ﷻ وقوته ، فلا يجوز في هذا المقام التوهم والتمثيل ودخول الأوهام في هذا الباب العظيم ، بل هذه الصفة تورث في القلب الإجلال والمهابة والتعظيم لله ﷻ .

فما سبق فيه الكفاية في إثبات قول أهل السنة وأدلة أهل السنة على ما ذهبوا إليه ، وبيان أقوال المبتدعة وفساد ما ذهبوا إليه في الاستواء وفي العرش ، وبطلان حججهم اللغوية والعقلية التي استدلوا بها على أقوالهم .

وقوله: ﴿يَعِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ وَرَافِعُكَ إِلَٰهَ﴾ [آل عمران: ٥٥]،
﴿بَلْ رَفَعَهُ اللَّهُ إِلَٰهَهُ﴾ [النساء: ١٥٨]، ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ
الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ﴾ [فاطر: ١١٠]، ﴿وَقَالَ فِرْعَوْنُ يَنْهَكُنْ ابْنِي لِي صَرْحًا لَّعَلِّي
أَبْلُغُ الْأَسْبَابَ ۝﴾ [٣] ﴿أَسْبَابَ السَّمَوَاتِ فَأَطَّلِعَ إِلَىٰ إِلَٰهِ مُوسَى﴾ [غافر: ٣٦]،
[٣٧] ﴿مَأْمَنُكُمْ مِّنَ فِي السَّمَاءِ أَن يَخِفَّ بِكُمْ الْأَرْضَ فَإِذَا هِيَ تَنُورُ ۝﴾ [١٦] ﴿أَمْ أَمِنُكُمْ مِّنَ
فِي السَّمَاءِ أَن يُرْسِلَ عَلَيْكُمْ حَاصِبًا فَسَتَعْلَمُونَ كَيْفَ نَذِيرِ﴾ [الملك: ١٦، ١٧].

الشرح:

هذه الآيات في إثبات علو الله ﷻ، وقد سبق بيان معنى الآيات
التي قبلها وأن الاستواء هو بمعنى العلو والارتفاع، لكنه علو وارتفاع
خاص على العرش، وأما هذه الآيات ففيها إثبات علو الله ﷻ على
خلقه.

قال ﷻ: ﴿يَعِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ وَرَافِعُكَ إِلَٰهَ﴾، وهذه الآية فيها
أن عيسى مرفوع، وأن الله ﷻ هو الرافع لعيسى إليه، ففيها إثبات العلو
لله ﷻ، وقال ﷻ: ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ﴾ وهذه أيضاً فيها إثبات
العلو لله ﷻ، وقد مر معنا فيما سبق مسألة العلو لله ﷻ على وجه

الاقتضاب، والمسألة من الواضحات، وكما قال بعض أهل العلم: إن في القرآن ألف دليل يدل على علو الله ﷻ^(١).

وابن القيم رحمه الله في النونية جمع أنواع الأدلة على العلو، وقسمها إلى أكثر من عشرين نوعاً^(٢).

وعلو الله ﷻ قسمه بعض العلماء إلى قسمين:

(١) أشار إلى هذا القول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله في بيان تلبيس الجهمية (١/٥٥٥)، ومجموع الفتاوى (٥/١٢١)، وابن أبي العز الحنفى في شرح الطحاوية (ص ١٧٤).

(٢) قال ابن القيم رحمه الله :

وَلَقَدْ أَتَيْنَا عَشْرَ أَنْوَاعٍ مِنْ أَلَمَ مِثْلُهَا أَيْضًا تَزِيدُ يَوَاحِدَ مِنْهَا اسْتِوَاءُ الرَّبِّ فَوْقَ الْعَرْشِ فِي وَكَذَلِكَ أَطْرَدَتْ بِلَا لَامٍ وَلَوْ لَأَتَتْ بِهَا فِي مَوْضِعٍ كَمَا يَحْمِلُ الْوَكْظِيرُ إِذَا اضْمَارُهُمْ فِي مَوْضِعٍ إِلَى أَنْ قَالَ ﷻ :

وَلَهُ الْعُلُوفُ مِنَ الْوُجُوهِ جَمِيعُهَا لَكِنْ نَفَاةٌ عُلُوٌّ سَلْبِيَةٌ إِكْسَ حَاشَاءُ مِنْ إِفْكَ الثَّقَاةِ وَسَلْبِيَّتِهِمْ وَعُلُوُّهُ فَوْقَ الْخَلْقَةِ كُلِّهَا ذَاتًا وَقَهْرًا مَعَ عُلُوِّ الشَّانِ مَالِ الْعُلُوِّ فَصَارَ ذَا ثَقِصَانٍ فَلَهُ الْكَمَالُ الْمُطْلَقُ الرَّبَّانِي فُطِرَتْ عَلَيْهِ الْخَلْقُ وَالْمُقَلَّانِ

انظر النونية بشرح ابن عيسى (١/٣٩٦ وما بعدها).

• علو الذات.

• وعلو الصفات.

والمشهور عند أهل العلم أن العلو ينقسم إلى ثلاثة أقسام :

• علو الذات.

• وعلو القهر.

• وعلو القدر.

والقولان متقاربان ؛ لأن علو الذات قسم ، وعلو الصفات جعلوا منه القهر والقدر وغير ذلك من الصفات ، وأهل السنة يثبتون جميع هذه الأنواع لله ﷻ ، فيثبتون لله ﷻ علو الذات وعلو القدر وعلو القهر وعلو الصفات جميعاً ؛ ولهذا يقولون : له الأسماء الحسنى والصفات العلى . فالله ﷻ عالى على خلقه بذاته ، وعالى على خلقه بقهره ، وعالى على خلقه بقدره جل ربنا وتعاضم وتقديس .

أما أهل البدع فيقولون العلو الذي في النصوص هو علو القدر وعلو القهر ، أما الذات فليس لها علو ؛ لأنهم يقولون : إن الله ﷻ في كل مكان . وهذه المسألة من المسائل العظيمة التي يجري فيها الامتحان بين أهل السنة والجماعة وبين المبتدعة الضلال ، فمن أنكر العلو فهذا من أهل الزيغ والضلال ، بل قد حكم طائفة من أهل العلم بكفره ؛ لأنه ينفي ما دل القرآن عليه ودلت نصوص السنة عليه بأكثر من دليل ، فمسألة العلو من أظهر مسائل الصفات ، فمن أنكر العلو فهو على شفير

هلكة، ومبتدع بدعة مغلظة، هذا إذا لم يصل به أمره إلى الكفر بالله ﷻ. ويُستدل على أن الله ﷻ عال بذاته على خلقه بأدلة من الكتاب والسنة، والعقل، والفطرة، وأما الاستواء على العرش فلا يُستدل له بالعقل.

ومن أدلة العلو في القرآن: قوله ﷻ: ﴿ءَأْمِنْتُمْ مِّنْ فِي السَّمَاءِ﴾، والله ﷻ هو الذي في السماء؛ كما قال: ﴿وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهُ فِي الْأَرْضِ﴾ [الزخرف: ٨٤]، قوله: ﴿فِي السَّمَاءِ﴾ يعني: على السماء، ومجيء (في) بمعنى (على) ثابت ومعروف في لغة العرب، وجاء استعمال ذلك في القرآن؛ كما في قول الله ﷻ: ﴿وَلَأُصَلِّبَنَّكُمْ فِي جُذُوعِ النَّخْلِ﴾ [طه: ٧١]، ومعلوم أن التصليب إنما يكون على الجذوع لا أن تجعل الجذوع ظرفاً للمصلبين، يعني: أنهم يُصلبون عليها، فقوله ﷻ: ﴿ءَأْمِنْتُمْ مِّنْ فِي السَّمَاءِ﴾ يعني: من على السماء، وذلك أن السماء تُفسر تارة بالعلو، فكل ما علا يُطلق عليه سماء، والعلو المطلق يُطلق عليه السماء، وسُميت السماوات بهذا الاسم لعلوها، وكذلك أيضاً سُمي المطر سماءً لأجل علوه؛

كما قال الشاعر: ^(١)

إذا نزل السماء بأرض قوم رعيناه وإن كانوا غضاباً.

وقال الآخر: ^(٢)

وإذا أخلف السماء بأرض أخلفت راحتاه ذاك السماء

بندى يخجل الغيوث انهمالا وجدى ينهل الرماح الظماء

ويعني بالسماء المطر؛ لأنه يأتي من جهة العلو، فالسماء بمعنى

العلو.

قال بعض أهل العلم: المراد هنا بالسماء ليس هو العلو، ولكن

جنس السماوات السبع. فيكون المعنى: من على السماوات؛ وذلك

لأن الله ﷻ متصف بأنه مستوٍ على عرشه العظيم.

أيضاً في السنة الأدلة على هذا كثيرة ستأتي - إن شاء الله - في قسم

الاستدلال بالسنة، أما الاستدلال بالفطرة في هذا الموطن فهو الذي

يكون من أقوى الحجج على المبتدعة، ودليل الفطرة معناه: الضرورة

التي يجدها كل إنسان في قلبه أنه إذا دعا توجه إلى العلو، فإذا أراد أن

(١) هذا البيت من شعر الشاعر الجاهلي معاوية بن مالك بن جعفر، المعروف بمعوذ الحكماء.

انظر: غريب الحديث لابن قتيبة (١/٤٤٠)، والإيضاح في علوم البلاغة للخطيب القزويني

(ص ٣٣٢)، والحماسة البصرية (١/٧٩)، ولسان العرب (١٤/٣٩٩).

(٢) انظر: معجم الأدباء (٣/١٩١).

يدعو تتجه روحه في طلب الفرج إلى جهة العلو، وهذه ضرورة ليست واقعة في القلب نتيجة عن استدلال، بل هي أمر ضروري لا يحتاج إلى استدلال، فليس ثم أحد إذا دعا توجه إلى الأسفل حتى من سجد فإنه إذا دعا يجد أن روحه تتوجه إلى العلو في طلب إجابة ما دعا.

وهذا الدليل الفطري - وهو الشيء المغروس في الفطر الضروري - مما احتج به على بعض زعماء المتبذعة - وهو الجويني^(١) - حيث فرح بدليل يظن أنه يدل على أن الله في كل مكان، فما هذا الدليل الذي فرح

(١) هو إمام الحرمين أبو المعالي الجويني، عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد بن عبد الله، النيسابوري، الفقيه الشافعي المتكلم، أحد أئمة الأشاعرة، تفقه على والده، وجاور بمكة في شبابه أربعة أعوام، ومن ثم قيل له إمام الحرمين، كان أحد أوعية العلم في زمانه، ولد سنة تسع عشرة وأربعمائة، وتوفي سنة ثمان وسبعين وأربعمائة، نقل عنه الذهبي أنه قال: «قرأت خمسين ألفاً في خمسين ألفاً، ثم خليت أهل الإسلام بإسلامهم فيها وعلومهم الظاهرة، وركبت البحر الخضم، وغصت في الذي نهى أهل الإسلام، وكل ذلك في طلب الحق، وكنت أهرب في سالف الدهر من التقليد، والآن فقد رجعت إلى كلمة الحق، عليكم بدين العجائز، فإن لم يدركني الحق بلطف بره، فأموت على دين العجائز، ويختم عاقبة أمري عند الرحيل على كلمة الإخلاص لا إله إلا الله، فالويل لابن الجويني» اهـ.

من تصانيفه: النهاية في الفقه، والبرهان في أصول الفقه، والإرشاد في أصول الدين، والورقات، والرسالة النظامية، وغير ذلك، انظر ترجمته في: البداية والنهاية (١٢/١٢٨)، و سير أعلام النبلاء (١٨/٤٧١)، والعبر (٣/٢٩٣)، وطبقات الشافعية الكبرى (٥/١٦٥)، وشذرات الذهب (٣/٣٥٨).

به؟ قال: إن ذا النون - وهو يونس عليه السلام - لما كان في بطن الحوت ومحمد عليه السلام حينما عرج به، كان هذا وهذا في قربهما من الله تعالى سواء؛ ولهذا قال عليه السلام: «لَا يَتَّبِعِي نَعْبُدُ أَنْ يَقُولَ أَنَا خَيْرٌ مِنْ يُوسُفَ بْنِ مَتَّى»^(١)، واستدل بهذا على أن هذا المقام وهذا المقام بالنسبة للقرب واحد، وأن جهة التفضيل من جهة القرب، وأن هذا قريب وهذا قريب، فليس ثم مزيه لمحمد عليه السلام على يونس عليه السلام.

وهذا الكلام من جهة الاستدلال به له بحث، لكن المقصود أن الجويني لما قال هذا الكلام قابله أحد الحاضرين - وهو الهمداني^(٢) - فقال له: أخبرنا يا أستاذ عن هذه الضرورة التي نجدها، ما قال عارف قط: يا الله، إلا وجد من قلبه ضرورة تطلب العلو، ولا يلتفت يمينه ولا يسرة، فكيف ندفع هذه الضرورة عن أنفسنا؟ أو قال: فهل عندك دواء

(١) أخرجه البخاري (٣٣٩٥)، ومسلم (٢٣٧٧) من حديث ابن عباس رضي الله عنهما.

(٢) هو الشيخ الحافظ الزاهد أبو جعفر محمد بن أبي علي الحسن بن محمد بن عبد الله الهمداني، ولد بعد الأربعين وأربعمائة، وتوفي سنة إحدى وثلاثين وخمسمائة، قال عنه الذهبي: «كان من أئمة أهل الأثر ومن كبراء الصوفية»^١. هـ. انظر: سير أعلام النبلاء (١٠١/٢٠)، والمختب للصيرفيني (ص ٧٢، ٧٣).

لدفع هذه الضرورة التي نجدها؟ فقال: يا حبيبي ما ثم إلا الحيرة، ولطم على رأسه، وقال فيما بعد: حيرني الهمداني، حيرني الهمداني^(١).

ولهذا في بعض الرحلات، مثل: «رحلة ابن فضلان»^(٢)، وهي مطبوعة، وابن فضلان رحالة في القرن الرابع وجهه بعض الخلفاء إلى بلاد الترك - ويعنى بهم أهل روسيا وشمال الصين وتلك الجهات - لينظر أخبار أهلها، وهي رحلة فيها قصة شيقة ذكر فيها مما ذكر أنه رأى أمراً عجباً، قال: «ذهبنا إلى قوم كالحمير الضالة لا يدينون لله بدين، ولا يرجعون إلى عقل، ولا يعبدون شيئاً، ولكن إذا ظلم أحد منهم أو جرى عليه أمر يكرهه رفع رأسه إلى السماء بأدعية»^(٣).

وهذه ضرورة وفطرة لا يستطيع أحد أن يأتي عليها بدليل، ولا أن ينكرها؛ لأنها شيء في القلب مغروس في الفطر.

(١) ذكر هذه القصة الذهبية في سير أعلام النبلاء (١٨/٤٧٤)، (١/١٧٤)، والعلو (ص ٢٥٩)، وابن أبي العز في شرح الطحاوية (ص ٣٢٥)، وشيخ الإسلام في بيان تلبيس الجهمية (٢/٤٤٦)، ومجموع الفتاوى (٤/٤٤، ٦٤)، وابن القيم في اجتماع الجيوش الإسلامية (ص ١٧٤).

(٢) هو أحمد بن فضلان بن العباس بن راشد بن حماد مولى محمد بن سليمان، رسول المقتدر بالله إلى ملك الصقالبة، وقد بدأ رحلته من بغداد إلى بلاد الترك والخزر والروس والصقالبة سنة تسع وثلاثمائة. انظر: معجم البلدان (١/٨٧).

(٣) انظر: رحلة ابن فضلان (١٢٢، ١٢٣).

ولهذا نقول: من دلائل علو الله ﷻ بذاته أن قلوب العباد جعل الله ﷻ فيها ضرورة إذا دعتة واحتاجت إليه ﷻ وتوسلت إليه، وابتغت ما عنده، أنها تتجه إلى العلو، أي: تتجه إلى الله ﷻ المستوي على عرشه، وهذا هو الدليل العقلي لكن ليس هذا محل بيانه.

إذا فالعلو له أدلة دليل من الكتاب ومن السنة ومن العقل ومن الفطرة، أما الاستواء على العرش فدليله سمعي؛ ولذلك قال جمع من أهل العلم: من أنكر علو الذات لله ﷻ على خلقه مع توافر هذه النصوص والأدلة وادعى أن الله ﷻ حال في كل مكان واعتقد ذلك فإنه يكفر. قال ذلك جمع كثير من أهل العلم وإن لم يكفر أئمة السنة الأشاعرة مع أنهم يعتقدون نفي علو الذات عن الله ﷻ مع توافر الأدلة وكثرتها، فهم يردون النصوص في ذلك.

وهنا تنبيه: العلو هو الفوقية، فيقال: علو الله، ويقال: فوقه الله؛ ولهذا نصوص الفوقية هي نصوص العلو، فقوله ﷻ: ﴿يَخَافُونَ رَبَّهُمْ مِنْ فَوْقِهِمْ﴾ [النحل: ٥٠]، هذا دليل على العلو؛ لأن فوقية الله بمعنى علو الله، فإذا قيل: ما أقسام فوقية الله ﷻ؟ نقول: هي فوقية الذات، وفوقية الصفات، أو: هي فوقية الذات، وفوقية القدر، وفوقية القهر.

قال أهل العلم: الأدلة التي فيها ذكر الفوقية وقبلها حرف (من) مثل قوله ﷻ: ﴿يَخَافُونَ رَبَّهُمْ مِنْ فَوْقِهِمْ﴾، تدل على النص الصريح في

العلو الذي لا يقبل تأويل. لماذا؟ لأن أصل الكلام: يخافون ربهم
فوقهم، فزيدت (من) للتنصيص، يعني: لينتقل الكلام من الظاهر إلى
النص.

وقوله: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ يَعْلَمُ مَا يَلِجُ فِي الْأَرْضِ وَمَا يَخْرُجُ مِنْهَا وَمَا يَنْزِلُ مِنَ السَّمَاءِ وَمَا يَعْرُجُ فِيهَا وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ [الحديد: ٤]، وقوله: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَىٰ ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَافِعُهُمْ وَلَا حُمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ وَلَا آدَنَىٰ مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْثَرُ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ مَا كَانُوا ثُمَّ يُنَبِّئُهُم بِمَا عَمِلُوا يَوْمَ الْقِيَمَةِ إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [المجادلة: ١٧]، وقوله: ﴿لَا تَخْزَنْ إِنَّا اللَّهُ مَعَنَا﴾ [التوبة: ٤٠]، ﴿إِنِّي مَعَكُمْ أَسْمَعُ وَأَرَىٰ﴾ [طه: ٤٦]، ﴿إِنَّ اللَّهَ مَعَ الَّذِينَ اتَّقَوْا وَالَّذِينَ هُمْ مُحْسِنُونَ﴾ [النحل: ١٢٨]، وقوله: ﴿وَأَصْبِرُوا إِنَّ اللَّهَ مَعَ الصَّابِرِينَ﴾ [الأنفال: ٤٦]، وقوله: ﴿كَمْ مِنْ فَتْنَةٍ قَلِيلَةٍ غَلَبَتْ فَتْنَةً كَثِيرَةً بِإِذْنِ اللَّهِ وَاللَّهُ مَعَ الصَّابِرِينَ﴾ [البقرة: ٢٤٩].

الشرح:

هذه صلة لما سبق بيانه من الآيات الدالة على صفات الله ﷻ، وما ذكره شيخ الإسلام رحمه الله في أول الكلام على الإيمان بالله أن الإيمان بالله يدخل فيه الإيمان بما وصف الله ﷻ به نفسه وما وصفه به رسوله ﷺ، فالصفات التي ذكرت في الكتاب يجب الإيمان بها على القاعدة المعروفة عند أهل السنة وهي: «إثبات ما جاء في الكتاب والسنة من

الصفات من غير تكييف وإمرارها من غير تعطيل»، فهم يُمرّونها كما جاءت، وليس إمرارهم لها كما جاءت يُعنى به تعطيلها، كذلك يشبتونها وليس إثباتهم لها إثبات مثلية أو مماثلة، بل هم ﷺ يشبتون ولا يكيفون ويمرون ولا يعطلون؛ وذلك لأن الله ﷻ هو الذي أخبر عن نفسه بذلك، ﴿وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ اللَّهِ قِيلًا﴾ [النساء: ١٢٢]، ﴿وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ اللَّهِ حَدِيثًا﴾ [النساء: ٨٧].

بعد أن ذكر شيخ الإسلام رحمته الله الآيات التي دلت على استواء الله ﷻ على عرشه ذكر الآيات الدالة على علو الله ﷻ، ثم ذكر الآن الآيات التي تدل على أن الله ﷻ مع خلقه، وهذا الترتيب مقصود؛ لأنه بعدم رعاية ذلك حصل الخلل في طوائف من هذه الأمة، فإثبات استواء الله ﷻ على عرشه على الحقيقة كما جاء في ظاهر النصوص، وإثبات أن الله ﷻ عالٍ على خلقه بذاته؛ كما أنه عالٍ على خلقه بقدره وقهره، كذلك هو مع علوه ومبايسته لخلقه ﷻ؛ إذ هو ليس بحال فيهم ولا بمختلط بهم اختلاط الذوات، بل هو ﷻ مستوعب على عرشه، وله علو الذات على خلقه، وعلو القهر، وعلو القدر، كذلك هو مع خلقه لا تغيب عنه ﷻ من شؤون خلقه غائبة.

والله ﷻ موصوف بصفة معيته لخلقه، فهو ﷻ مع خلقه جميعاً، ومعيته لخلقه دلت عليها آيات كثيرة منها: قول الله ﷻ : ﴿هُوَ الَّذِي

خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ يَعْلَمُ مَا يَلِجُ فِي الْأَرْضِ وَمَا يَخْرُجُ مِنْهَا وَمَا يَنْزِلُ مِنَ السَّمَاءِ وَمَا يَعْرُجُ فِيهَا وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ﴿١﴾ في هذه الآية أخبر ﷺ أنه مع خلقه أينما كانوا فقال: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ﴾، وهذه معية لم يخص الله ﷻ بها بعض خلقه دون بعض، بل العموم أو الشمول فيها من جهة الخلق ومن جهة الأمكنة؛ لأن ﴿أَيْنَ مَا﴾ تدل على الأمكنة، وقوله: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ﴾ يعني: مع خلقه ﷻ.

كذلك الآية الثانية، وهي قوله ﷻ: ﴿مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَاسِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ وَلَا أَدَقَّ مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْثَرُ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ مَا كَانُوا ثُمَّ يُنَبِّئُهُم بِمَا عَمِلُوا يَوْمَ الْقِيَمَةِ إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ ذكر فيها معيته ﷻ لكل من يتناجى، وهذا يعم المسلم والكافر، ويعم الصالح والطالح، ويعم صاحب السنة وصاحب البدعة، فهي معية عامة لجميع الخلق لم يخص الله ﷻ بها طائفة دون طائفة، وهذه المعية ثابتة لله ﷻ كما أخبر ﷻ بقوله: ﴿إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ مَا كَانُوا﴾.

فهذه الآيات وما كان في معناها فيها المعية العامة لله ﷻ، لماذا قلنا معية عامة؟ لأن المجموعة الأخرى من الآيات التي ساقها شيخ الإسلام أثبتت معية لمتصفين ببعض الصفات؛ كما في قوله ﷻ: ﴿لَا تَحْزَنْ إِنَّ اللَّهَ مَعَنَا﴾ يعني: مع النبي ﷺ ومع الصديق، وقوله: ﴿إِنِّي

﴿مَعَكُمْ أَسْمَعُ وَأَرَى﴾ يعني: موسى وهارون من الرسل، وقوله: ﴿إِنَّ اللَّهَ مَعَ الَّذِينَ اتَّقَوْا﴾ هذه معية جعلها الله ﷻ للمتقين، وقوله: ﴿وَالَّذِينَ هُمْ مُحْسِنُونَ﴾ هذه معية جعلها الله ﷻ للمحسنين، وقوله: ﴿وَأَصْبِرُوا إِنَّ اللَّهَ مَعَ الصَّابِرِينَ﴾ هذه معية جعلها الله ﷻ للصابرين. فهذه الآيات دلت على أن ثم معية جعلها الله ﷻ لمن حقق أوصاف المؤمنين: التقوى، والإحسان، والصبر، ودلت على معية خاصة بالرسول، أما تلك المعية في الآيات الأول هي معية عامة لجميع الخلق لم يخص الله ﷻ بها طائفة دون طائفة.

لأجل هذا قال أهل العلم: معية الله ﷻ لخلقه منقسمة، ودليل الانقسام المجموعة الثانية من الآيات التي فيها التخصيص؛ إذ التخصيص دليل على أن من لم يكن على هذه الصفات لا تشملها هذه المعية، فقوله ﴿إِنَّ اللَّهَ مَعَ الَّذِينَ اتَّقَوْا وَالَّذِينَ هُمْ مُحْسِنُونَ﴾ نعلم منه أن هذه المعية التي خص بها أهل التقوى وخص بها أهل الإحسان ليست للكافر فيها نصيب، وكذلك في آيات أخر فيها المعية التي حُصَّ بها الصابرون ونحو ذلك، فإذا كان كذلك ثبتت المعية الخاصة، فيقتضي ذلك أنها تختلف عن المعية العامة التي جاءت في الآيات السابقة.

فيتبين من ذلك أن هذه الآيات تدل على انقسام معية الله ﷻ لخلقه إلى قسمين:

القسم الأول: معية عامة، وهي المعية التي لم يخص الله ﷻ بها طائفة دون طائفة، بل الله ﷻ مع كل أحد من خلقه بهذه المعية العامة، وهذه المعية فسرها السلف من الصحابة والتابعين وأئمة الإسلام بمعية العلم والإحاطة والاطلاع والبصر والسمع ونحو ذلك^(١)، وأجمعوا على أن تفسير قول الله ﷻ: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ [الحديد: ٤]، قالوا: هذه معية العلم، وكذلك في آية المجادلة التي بعدها قالوا: هي معية العلم. فإذا المعية العامة هي معية العلم؛ علم الله ﷻ بخلقه وهذا يقتضي الإحاطة؛ كما قال ﷻ: ﴿يَسْتَخْفُونَ مِنَ النَّاسِ وَلَا يَسْتَخْفُونَ مِنَ اللَّهِ وَهُمْ مَعَهُمْ إِذْ يُبَيِّتُونَ مَا لَا يَرْضَى مِنَ الْقَوْلِ﴾ [النساء: ١٠٨]، فهو ﷻ معهم بعلمه وسمعه وبصره يسمع ما يقولون ويبصر أفعالهم، قال ﷻ: ﴿أَمْ يَحْسَبُونَ أَنَّا لَا نَسْمَعُ سِرَّهُمْ وَنَجْوَاهُمْ بَلَىٰ وَرُسُلْنَا لَدَيْهِمْ يَكْتَئِبُونَ﴾ [الزخرف: ٨٠].

فالمعية العامة هي معية العلم، والسلف فسروها بمعية العلم لأجل ما قام بالاضطرار من أن الله ﷻ ليس مع خلقه بذاته، فهو ﷻ ليس

(١) انظر: تفسير الطبري (٢٧/٢١٦)، (٢٨/١٢، ١٣)، والتمهيد لابن عبد البر

(١٤٢/٧)، وتفسير ابن كثير (٢/٥٩٣، ٥٩٤)، وإثبات صفة العلولابن قدامة (ص ١١٥ -

١١٧)، والدر المنثور (٨/٤٨، ٤٩).

حالاً في كل مكان، وليس بذاته مع الخلق في كل مكان، وإنما هو ﷻ مستوٍ على عرشه، بائن من خلقه. موصوف بعلو الذات، وهذا الأدلة عليه كثيرة جداً كما بيناه حين الكلام على آيات الاستواء.

فإذا تكون المعية معية لا تنافي الاستواء على العرش، ولا تنافي علو الذات؛ لأن الآيات والسنن يجب أن يفهم بعضها بما دل عليه البعض الآخر، ولا تضرب بعض القرآن ببعض، ولا تضرب بعض السنة ببعض، ولا السنة بالقرآن، ولا القرآن بالسنة، بل هذه وهذه كلها أتت من عند الله ﷻ بعضها يصدق بعضاً ويدل على بعض؛ لهذا نقول: إن معية الله ﷻ المعية العامة لجميع خلقه تُفسر بمعية العلم.

القسم الثاني: المعية الخاصة التي جاءت في قوله ﷻ: ﴿لَا

تَخْزَنُ لَكَ اللَّهُ مَعَنَا﴾ فهذه معية قد تُفسر بالنصر، وقد تُفسر بالتأييد، وقد تفسر بالتوفيق، وقد تفسر بالكلاءة والرعاية والعناية ونحو ذلك، فالمعية الخاصة تُفسر بما يقتضي توفيق الله ﷻ لمن كان معهم معية خاصة، ونصرته لهم، وكلاءته لهم، وحراسته لهم، وعنايته ﷻ بهم العناية الخاصة؛ لهذا اختلفت التفاسير فيها. فمثلاً: قوله ﷻ: ﴿إِنَّ اللَّهَ مَعَ الَّذِينَ اتَّقَوْا﴾ يعني: معهم بحفظه وكلاءته، وقوله: ﴿كَم مِّن فِتْنَةٍ قَلِيلَةٍ غَلَبَتْ فِئَةً كَثِيرَةً بِإِذْنِ اللَّهِ وَاللَّهُ مَعَ الصَّابِرِينَ﴾ يعني: مع الصابرين بنصره وتأييده وتقويته وهكذا.

والمعية الخاصة عند أهل السنة والجماعة تتفاضل ؛ لأن الأوصاف التي ذكرها الله ﷻ لمن هو معهم معية خاصة تتفاضل ، فقوله مثلاً : ﴿ إِنَّ اللَّهَ مَعَ الَّذِينَ اتَّقَوْا ﴾ التقوى عند أهل السنة والجماعة ليست بشيء واحد ، بل الناس متفاضلون في التقوى ، فكذلك معية الله ﷻ معهم تتفاضل ، وحفظ الله لعباده يختلف بقدر حفظهم لحدود الله ﷻ ، وكلما زادت تقوى العباد لربهم ﷻ ازدادت المعية ، فإذا هذه الأوصاف - الصبر ، التقوى ، الإحسان - تتفاضل ، ومعية الله ﷻ الخاصة تتفاضل بتفاضل ذلك .

أيضاً نقول إن معية الله ﷻ الخاصة هي من جنس محبته ومودته لمن أحب من عباده ، فالله ﷻ يحب ويود ؛ كما في قوله ﷻ : ﴿ وَهُوَ الْغَفُورُ الْودُودُ ﴾ [البروج : ١٤] ، أي : الذي يود ويؤد ، والله يحب وينتج من محبته ومودته معية خاصة لمن أتى بما يحبه الله ﷻ ويوده .

ولهذا باب الولاية وكرامات الأولياء ، هذا من فروع الإيمان بالمعية الخاصة ، فالله ﷻ يكرم أوليائه بما يكرمهم به ؛ لأنه معهم معية خاصة ، ولأنه يحبهم كما يحبونه ، وفي الحديث القدسي قال ﷻ : « وَمَا يَزَالُ عَبْدِي يَتَقَرَّبُ إِلَيَّ بِالنَّوَافِلِ حَتَّى أُحِبَّهُ ي ، فَإِذَا أَحْبَبْتُهُ كُنْتُ سَمْعَهُ الَّذِي يَسْمَعُ بِهِ » ، يعني : أوفقه وأسدده في سمعه « وَبَصَرَهُ الَّذِي يُبْصِرُ بِهِ » ،

يعني : أوفقه في بصره « وَيَدُهُ الَّتِي يَبْطِشُ بِهَا »^(١)، يعني : كنت معه ، فإذا بطش فلا يبطش إلا بما يحب الله ﷻ ويرضى ؛ ولهذا فإن المعية والمحبة والمودة من الله ﷻ لعباده المؤمنين تتفاضل بتفاضل صفاتهم ، وهذا ظاهر من قوله ﷻ : ﴿ إِنَّ اللَّهَ مَعَ الَّذِينَ اتَّقَوْا ﴾ والتقوى صفة تتفاضل ، وقوله : ﴿ وَالَّذِينَ هُمْ مُحْسِنُونَ ﴾ ومحسن اسم فاعل الإحسان ، والإحسان يتفاضل ، كذلك كل من أتى بنصيب من ذلك له من المعية الخاصة نصيب .

إذا تبين ذلك فأهل البدع في هذه المسألة قالوا : إن معية الله التي دلت عليها هذه النصوص هي معية ذات بحلوله ﷻ في كل مكان ، فعندهم أن الله ﷻ في كل مكان ، وليس فوق العرش رب ، وليس الله بعالٍ على خلقه بذاته بل هو ﷻ حال في كل مكان ، وفرق بين (حال في مكان) و (حال بكل مكان) ؛ لأن الحلولية يقولون : إن الله حال بكل مكان . ، أما قول : (حال في كل مكان) يعني : في أي مكان تذهب يوجد الله ﷻ ، وهذا على اعتقاد أهل البدع من الأشاعرة وغيرهم ، فيقولون : إن الله ليس على العرش وهو في كل مكان .

(١) أخرجه البخاري (٦٥٠٢) من حديث أبي هريرة ؓ .

وسبب ذلك أنهم فهموا من قوله ﷺ: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ﴾ أنه ﷺ مختلط بالخلق، ووجه الاستدلال - على حسب زعمهم - قالوا: إنه ذكر (مع)، و(مع) هذه معناها معية الذات. وهذا القول منهم لأجله أبطلوا الاستواء ولأجله أبطلوا علو الذات.

ونقول: هذا باطل؛ وذلك لأن الله ﷻ بَيَّنَّ أنه ﴿مَعَ الَّذِينَ اتَّقَوْا وَالَّذِينَ هُمْ مُحْسِنُونَ﴾، وهذا مفهوم صفة والصفة لها مفهوم مخالفة، فيقتضى بمفهوم المخالفة أن من لم يكن كذلك فليس الله ﷻ معه، فمعنى هذا على قولهم أنه ﷻ ليس مع الكافر أينما توجه، وهذا مضادة لنص القرآن.

فإذا الدليل الأول على بطلان ما قالوا: أن المعية حينما خص بها أهل التقوى وأهل الإحسان، وخص بها أهل الصبر، وخص بها النبي ﷺ والصديق، فكان ﷺ مع الصديق في الغار، وقال ﷺ: ﴿لَا تَحْزَنْ إِنَّ اللَّهَ مَعَنَا﴾، والمشركون فوق الغار والله ﷻ أيضاً معهم، لقوله: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ﴾، فعلى مقتضى كلام المبتدعة من الأشاعرة ومن شابههم في ذلك أن معية الله ﷻ التي هي معية ذات بالاختلاط والحلول، هي حاصلة للنبي ﷺ والصديق، وكذلك للمشركين فوق الغار، فليس ثم مزية له ﷻ على الكفار في قوله ﷺ: ﴿لَا تَحْزَنْ إِنَّ اللَّهَ مَعَنَا﴾؛ لأنها معية ذات، فهؤلاء فوق الغار، وهو ﷻ

وصاحبه داخل الغار، فما الفرق إذا كانت المعية فقط معية ذات وأنه ﷺ حال في هذا المكان؟ فعلم أن المعية في قوله: ﴿لَا تَخْزَنَ بِكَ اللَّهُ مَعَنَا﴾ ليس المراد بها معية الذات؛ لأنها في هذا الموطن فيها شرف للنبي ﷺ وشرف لصاحبه ﷺ، هذا وجه من حيث دلالة الآية.

أما من حيث اللغة فنقول: ما ذكرتموه باطل من جهة اللغة؛ وذلك لأن كلمة (مع) في اللغة تدل على مطلق المصاحبة والاقتران، فقد تكون المصاحبة والاقتران في المعاني، وقد تكون في الذوات مع اختلاط الذوات وتقاربها، وقد تكون في الذات والذات بعيدة عن الذات، هذه ثلاثة أوجه:

أما الأول: فالله ﷻ قال: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ﴾ [التوبة: ١١٩]، فقوله: ﴿كُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ﴾ يعني: كونوا معهم بذواتكم، وهناك من الصادقين الأنبياء والرسل الذين قبل نبينا محمد ﷺ، ونحن مأمورون أن نكون معهم بأي شيء؟ بأن نكون مقارنين لهم ومصاحبين لهم في هذه الصفة، وهي صفة الصدق في الإيمان، وعدم التردد فيه، والاستجابة لما أمر الله ﷻ به ورسوله ﷺ.

فإذا قوله: ﴿اتَّقُوا اللَّهَ وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ﴾ يعني: كونوا معهم في صفة الصدق، أي: قارنوهم وصاحبوهم في هذه الصفة.

أيضاً في كلام العرب يُقال : فلانة مع زوجها ، يعني : بالذات أو بالعقد؟ تريد العرب - إذا قالت : فلانة مع زوجها - أنها لم تنزل باقية في ذمتها ، لم يطلقها هي معه بحكم العقد ، أما هو فقد يكون في بلد وهي في بلد ، ويُسأل : هل فلانة مع زوجها؟ فيقال : نعم فلانة مع زوجها. وهي مثلاً في الرياض والزوج في أقصى الدنيا ، ويستقيم الكلام لأن هذا معية بالمعنى.

الوجه الثاني : أن تكون معية ذوات ، فيقول : أتاني فلان وفلان معاً ، يعني : حالة كونهم مجتمعين ، هذا في الذوات ، مثل أن يقال : أين فلان؟ فلان مع امرأته. يعني : في البيت ، فهذا في الذوات.

الوجه الثالث : أن تكون معية معنى مع عدم غياب الذات ، وهذه المعية لا تقتضي حلولاً ولا اختلاطاً ، ويمثل شيخ الإسلام لها - فيما سيأتي في قسم السنة - بالقمر ، يقول : القمر مع من في الحضر ومن في المدينة ، ومع المسافر وغير المسافر جميعاً ، وذات القمر بعيدة في علوها ، ومع ذلك هو لا يغيب عن المسافر ولا عن غير المسافر ، فضوء القمر شمل الجميع ، ورؤية القمر شملت الجميع ، ومع ذلك فالقمر ليس مع كل ذات وفي كل مكان.

ولهذا نقول : إن تفسيركم بأن المعية تقتضي واحداً من هذه الأنواع - وهو معية الذوات - هذا باطل ؛ لأنه أحد أوجه ثلاثة عند العرب ، وما ذكرتموه يجب ألا يؤخذ به ؛ لأن أدلة الاستواء وأدلة علو الذات - التي

سبق بيانها - دلت على أن هذا النوع ليس بممكن ؛ لأن الله ﷻ مستوٍ على عرشه ، ولأنه ﷻ له علو الذات ، فإذا معية الله ﷻ لخلقه لا يمكن أن تكون معية ذات لذات متقاربتين بذواتهما ، كالتي تُعقل من مقارنة ذات فلان لفلان ، لمناقضة ذلك المعنى لما سبق .

فإذاً نقول : معية الله ﷻ بما تقتضيه اللغة تحتمل المعنى الأول أو الثالث ، أو قد يكون المراد هما معاً .

أما الأول : معية المعاني ، والله ﷻ موصوف بأنه مع خلقه جميعاً بعلمه وإحاطته لهم .

وأما الثالث : كما أن القمر مع المسافر وغير المسافر ، فإن الله ﷻ مع خلقه لا يغيب عنهم ، بل هو مطلع عليهم ناظر إليهم ، وهم تحت بصره وتحت سمعه لا تخفى عليه منهم خافية ، وذاته ﷻ غير غائبة عن خلقه ؛ كما أن القمر غير غائب عمن في الأرض جميعاً ، وهذا بعض مخلوقات الله جعلها الله ﷻ مثلاً في ذلك ، فكيف بالعزیز العليم ؟

إذاً هو ﷻ مستوٍ على عرشه ، ولا يخفى عليه شيء من أحوالنا .

لأنه إذا قال قائل : هو معنا بذاته . يوهم أقوال المبتدعة ، والعبارات الموهمة في العقيدة يجب نفيها والبعد عنها ، فإذا صار القول محتملاً للمعنى الصحيح وللمعنى الباطل ، نقول : تجنب هذا القول . لأن الله ﷻ قال : ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَقُولُوا رَاعِنَا وَقُولُوا انظُرْنَا ﴾ [البقرة: ١٠٤] ؛ لأن اليهود كانت تقول : (راعنا) وتريد بها الرعونة ،

يعني: أنت على هذه الحال، فأنهي أهل الإيمان عن استعمال هذه اللفظة لمشابقتها لقول اليهود، واليهود يريدون بها معنى آخر ومع ذلك نهينا عنها، فكذلك في المعية لا نقول: معية ذات. لأجل أن في إطلاق هذا اللفظ:

- خروج عما دلت عليه النصوص.
- خروج عما استعمله السلف.
- مشابهة لأقوال المبتدعة.

فمن قال: إن المعية معية ذات وهو حال في كل مكان. وينفي استواء الله على عرشه، هذا من أقوال أهل البدع.

أما من قال: إنه مع خلقه بذاته مع أنه مستوٍ على عرشه. وينفي حلوله في خلقه أو في كل مكان، هذا القول الإشكال فيه زيادة كلمة (بذاته)، وهو كله من كلام السلف لكن زيادة (بذاته) أخرجته عما نعلم من أقوال السلف، وهذا لا يعني به قول المبتدعة، وإنما صرح فيه بلفظ (بذاته) لأن من الناس من أنكر أن تكون المعية محتملة للمعنى الثالث - الذي سبق في التقسيم - فاحتاج إلى التنصيص حتى لا يخرج المعنى الثالث.

لكن كلام السلف في ذلك واضح أنهم أجمعوا على عدم إطلاق كلمة بذاته، ولم نعلم أحداً من السلف أطلق هذه الكلمة وقال: مع خلقه بذاته معية عامة، أو مع المؤمنين بذاته معية خاصة، أو نحو ذلك.

مع أن المعية حق على حقيقتها، وإذا فسرناها بمعية العلم فهذه من مقتضياتها، وإذا فسرناها بمعية النصر والتأييد والتوفيق والإلهام ونحو ذلك فهذا من مقتضياتها، لكن لفظ معية ذاتية أو معهم بذاته فهذه لا تطلق لعدم جريان كلام السلف عليها.

ومعية الله ﷻ خلقه ليست معية مجازية، بل هي معية حقيقية مثل بقية الصفات، وتفسيرنا لها بالعلم أو بالتوفيق - التي هي المعية الخاصة - هذا تفسير لها على حقيقتها، فهي معية حقيقة كما يليق بالله ﷻ، ولا يصلح أن يُقصد بها معية الذات، بل هي معية حقيقية تنقسم إلى: معية عامة وهي معية علم، ومعية خاصة وهي معية النصر والتأييد والتوفيق ونحو ذلك، وهذا من كلام أهل السنة، أما المعية الذاتية فهي كلمة مشبهة، فالأولى تركها لعدم جريان كلام السلف عليها.

وشيوخ الإسلام يقول: معية حقيقية، حتى سماحة الشيخ محمد بن إبراهيم آل الشيخ رحمه الله لما أتى لهذا الموضع في شرحه الواسطية قال: هي معية حقيقية؛ كما يليق بالله ﷻ تقتضي بالنسبة لجميع الخلق العلم، وتقتضي بالنسبة لخاصة الخلق من المؤمنين، والمتقين، والمحسنين، والصابرين: النصر، والتأييد، والتوفيق.

هذا استعمال كلام أهل العلم والمحققين في هذا، والألفاظ قد يُراد بها معنى صحيحاً، لكن قد تحمل معنى آخر، فتجنب المحتملات في باب العقيدة واجب.

وقوله: ﴿وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ اللَّهِ قِيلًا﴾ [النساء: ١٢٢]، ﴿وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ اللَّهِ حَدِيثًا﴾ [النساء: ٨٧]، ﴿إِذْ قَالَ اللَّهُ لِيَعِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ﴾ [المائدة: ١١٠]، ﴿وَنَمَتَ كَيْفَ رِيكَ صِدْقًا وَعَدْلًا﴾ [الأنعام: ١١٥]، ﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا﴾ [النساء: ١٦٤]، ﴿مِنْهُمْ مَن كَلَّمَ اللَّهُ﴾ [البقرة: ٢٥٣]، ﴿وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ﴾ [الأعراف: ١٤٣]، ﴿وَنَدَيْنَاهُ مِنْ جَانِبِ الطُّورِ الْأَيْمَنِ وَفَرَّقْنَاهُ يَحْيَا﴾ [مريم: ٥٢]، ﴿وَلِإِذْ نَادَىٰ رَبُّكَ مُوسَىٰ أَنْ أَنْتَ الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾ [الشعراء: ١٠]، ﴿وَنَادَيْنَاهُمَا رَهْمًا ثُمَّ أَتَيْنَاهُمَا مِنَ الشَّجَرِ﴾ [الأعراف: ٢٢]، ﴿وَيَوْمَ يُنَادِيهِمْ فَيَقُولُ مَاذَا أَجَبْتُمُ الْمُرْسَلِينَ﴾ [القصص: ٦٥]، ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلِمَ اللَّهِ﴾ [التوبة: ٦]، ﴿وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلِمَ اللَّهِ ثُمَّ لَحَرَفُونَهُ مِنْ بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ١٧٥]، ﴿يُرِيدُونَ أَنْ يُبَدِّلُوا كَلِمَ اللَّهِ قُل لَّنْ تَلْبِغُونَا كَذَلِكُمْ قَالَ اللَّهُ مِنْ قَبْلُ﴾ [الفتح: ١٥]، ﴿إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَفُصُّ عَلَىٰ بَنِي إِسْرَءِيلَ أَكْثَرَ الَّذِي هُمْ فِيهِ يَخْتَلِفُونَ﴾ [النمل: ١٧٦].

الشرح:

هذه الآيات التي ذكرها هنا الشيخ، فيها ذكر صفة الكلام لله ﷻ،

وشيوخ الإسلام عليهم السلام نوع الأدلة الدالة على أن الله تعالى متكلم ، وأنه تعالى يتكلم كيف شاء ، وأن الكلام صفة له تعالى ، وأن كلام الله حروف وأصوات ، فذكر قوله تعالى : ﴿ وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ اللَّهِ حَدِيثًا ﴾ ، وقوله : ﴿ وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ اللَّهِ قِيلًا ﴾ ويعني بذلك قوله تعالى في آية المائدة : ﴿ إِذْ قَالَ اللَّهُ لِيَعْقُوبَ إِنِّي مَرِّمَ ﴾ ، وقوله : ﴿ وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ ﴾ ، ثم ذكر صفة الكلام لله تعالى في قوله : ﴿ مِنْهُمْ مَنْ كَلَّمَ اللَّهُ ﴾ ، وقوله : ﴿ وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا ﴾ ، وقوله : ﴿ وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ ﴾ ثم ذكر النداء في قوله : ﴿ وَنَادَيْتَهُ مِنْ جَانِبِ الطُّورِ الْأَيْمَنِ ﴾ ، وذكر المنجاة في قوله : ﴿ وَقَرَّبْنَاهُ نَجِيًّا ﴾ ، وأيضاً ذكر المناداة بعد ذلك في قوله : ﴿ وَإِذْ نَادَىٰ رَبُّكَ مُوسَى ﴾ وقوله : ﴿ وَنَادَاهُمَا رَبُّهُمَا أَلَا إِلَهُكَمَا عَنْ تِلْكَ الشَّجَرَةِ ﴾ ، وقوله : ﴿ وَيَوْمَ يُنَادِيهِمْ ﴾ . إذا هذه الآيات فيها تنوع للأدلة على هذه الصفة ، فالله تعالى هو أصدق حديثاً من خلقه ، ومعنى ذلك أن كلام الله تعالى يوصف بأنه كذلك ؛ لأن الله تعالى يقول : ﴿ وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ اللَّهِ قِيلًا ﴾ ، ﴿ إِذْ قَالَ اللَّهُ لِيَعْقُوبَ إِنِّي مَرِّمَ ﴾ والله تعالى يتكلم ﴿ وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ ﴾ ، ﴿ وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا ﴾ والله تعالى ينادي ويناجي .

هذه كلها أدلة على أن الله ﷻ يتصرف هذه التصريفات ،
 فالله ﷻ إذا شاء نادى ، وإذا شاء ناجى ﷻ^(١) ، وهو ﷻ وصف كلامه
 بأنه قول ، ووصف كلامه بأنه حديث ، فهذه تدل على أن كلام الله ﷻ
 مشترك مع كلام الخلق في أصل المعنى ؛ لأن هذه التصريفات هي
 تصاريف كلام الخلق ؛ فالخلق يتكلمون ويقولون ويتحدثون وينادون
 ويناجون ، فدل على أن كلامه ﷻ من حيث المعنى ليس من غير جنس
 كلام الخلق ، فالخلق لا يتكلمون بقلوبهم إنما يتكلمون بشيء يسمع ،
 فإذا نادوا معنى ذلك أن كلامهم بصوت عالٍ يسمعه البعيد ، وإذا ناجوا
 فكلامهم يسمعه القريب ، والقول هو الكلام الذي يقوله القائل عن
 نفسه أو عن غيره ، والتحدث يعني : أن الكلام فيه صفة الحداثة ، أي :
 حديث محدث .

(١) قال ابن القيم ﷻ في نونيته :

والله قَدْ نَادَى الْكَلِيمَ وَقَبْلَهُ سَمِعَ النُّدَا فِي الْجَنَّةِ الْإِبْرَاهِيمَ
 وَأَتَى النُّدَا فِي تِسْعِ آيَاتٍ لَهُ وَصَفًا فَرَاغَهُمَا مِنَ الْقُرْآنِ
 إِلَى أَنْ قَالَ :

أَبْصَحُ فِي عَقْلِي وَفِي نَفْسِي نَدَا لَيْسَ مَسْمُوعًا لَنَا بِأَذَانٍ
 أَمْ أَجْمَعَ الْعُلَمَاءُ وَالْعُقَلَاءُ مِنْ أَهْلِ اللِّسَانِ وَأَهْلِ كُلِّ لِسَانٍ
 أَنَّ النُّدَا الصَّوْتُ الرَّفِيعُ وَضِدُّهُ فَهُوَ النَّجَاءُ كِلَاهُمَا صَوْتَانِ

انظر: النونية بشرح ابن عيسى (١/٣٠٥ ، ٣٠٦).

إذا هذه تدل على أن كلام الله ﷻ ليس بخارج عن جنس كلام الخلق، فهو ﷻ متكلم بكلام يُسمع؛ كما أن كلام الخلق يُسمع، ويتكلم بكلام يتصف بالجدّة والحداثة؛ كما أن كلام الخلق يتصف بالجدّة والحداثة.

مثال ذلك: رجلٌ بلغ من العمر ثمانين سنة، وتكلم منذ سبعين سنة بكلمة، وهو الآن مثلاً يتكلم، فكلامه الذي تكلم به منذ سبعين سنة هذا موصوف بأنه قديم، وكلامه الجديد الذي يتكلم به الآن موصوف بأنه حديث، فإذا قال: هذا حديثي منذ سبعين سنة. فهذا غير مناسب في لغة العرب، لكن الصحيح أن يقول: هذا خبري، وهذا قولي، وهذا كلامي الذي تكلمت به. فالحديث إذاً موصوف به الكلام الجديد.

إذا تبين ذلك فهذه الآيات التي نوعها شيخ الإسلام رحمه الله بدقة وغوص على أوجه الاستدلال التي يحتج بها على الخصوم تدل على أن كلام الله ﷻ من جنس الصفات الأخر، فنحن نتكلم والله ﷻ يتكلم، فكلامنا وكلام الله ﷻ يشتركان في أصل المعنى، أما أن يُقال: إن كلام المخلوق شيء آخر لا يشترك مع كلام الله ولا في أصل المعنى. فهذا باطل، فالذين تأولوا - كما سيأتي - وقالوا: كلام الله معنى وكلام المخلوق هو الذي يكون حروف وأصوات وهو الذي يُسمع.. إلى آخره. فهذا باطل، بل بين الكلامين اشتراك في أصل الصفة، لكن ثم فرق

عظيم، فكلام المخلوق يناسب ذاته، وكلام الله ﷻ يُناسب ذاته، لكن بينهما اشتراك في أصله، هذا الأصل أو القدر المشترك بينهما هو أن الجميع حروف وأصوات تُسمع، فكلام المخلوق هو ما يخرج من حروف وأصوات تُسمع، كذلك كلام الله ﷻ حروف وأصوات تُسمع؛ لهذا في قوله - مثلاً - هنا: ﴿إِذْ قَالَ اللَّهُ يَعْيسَىٰ﴾ عيسى عليه السلام ماذا سمع منه؟ سمع (يا)، وهذه حرفان، فإذا سمع منه حرفين، وهذا يثبت به أهل السنة بما دلت عليه هذه الأدلة من أن كلام الله ﷻ صفة يتصف بها الله ﷻ كما يليق بجلاله وعظمته، صفة نسبتها له من غير تمثيل لكلامه ولا تكليمه بكلام خلقه، ولا قوله بقول خلقه، ونقول: كلامه ﷻ حروف وأصوات تُسمع.

فإذا شاء ﷻ نادى: ﴿وَنَادَيْنَاهُ مِنْ جَانِبِ الطُّورِ الْأَيْمَنِ﴾ هذا في المناذرة مع البعد، وإذا شاء ناجى: ﴿وَقَرَّبْنَاهُ نَجِيًّا﴾ هذه مناجاة عن قرب، وهذا على أصل أن الصفات تُثبت مع عدم المماثلة ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ ﴿[الشورى: ١١].

إذاً اعتقاد أهل السنة والجماعة على أن الله ﷻ موصوف بصفات الكمال التي منها صفة الكلام، وكلامه ﷻ دلت عليه الأدلة بأنواع فمنها: الأدلة التي فيها القول، ومنها الأدلة التي فيها الكلام، ومنها الأدلة التي فيها المناذرة، ومنها الأدلة التي فيها المناجاة، ومنها الأدلة

التي فيها الحديث ﴿ مَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرِ مِنْ رَبِّهِمْ تُخَذِّبُ ﴾ [الأنبياء: ٢]،
﴿ وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ اللَّهِ حَدِيثًا ﴾ ونحو ذلك.

إذا تبين ذلك فأهل السنة يقررون في هذا الباب أن صفة الكلام لله
ﷻ قديمة النوع حادثة الآحاد، ويعنون بذلك أن الله ﷻ لم يزل
متكلمًا، فهو ﷻ يتكلم كيف شاء إذا شاء متى شاء، فكلامه قديم
وأفراد الكلام حديثه، يعني أن كلام الله ﷻ لعيسى بقوله: ﴿ إِذْ قَالَ اللَّهُ
يَعِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ ﴾ هذا لم يكن كلامًا في الأزل، بل كان كلامًا حين وُجِدَ
عيسى وصار هذا الكلام متوجهًا إليه، هذا هو معتقد أهل السنة
والجماعة.

أما المبتدعة فيقولون: إنه تكلم بكلام قديم. حتى قوله: ﴿ إِذْ قَالَ
اللَّهُ يَعِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ ﴾ يقولون: هذا كلام قديم، فليس عندهم كلام
حديث، إنما عندهم أن الله تكلم بكلام وانتهى فلم يعد يتكلم، تعالى
الله عن قولهم علوًا كبيرًا.

بل الله ﷻ موصوف بصفة الكلام، وهو يتكلم كيف شاء إذا شاء
متى شاء تبارك ربنا وتعالى وتعاضم وتقدس، وكون كلامه ﷻ قديم،
أو كلامه أول، يعني: ليس له بداية؛ لأن البدايات هذه أزمنة، والله
ﷻ هو الذي خلق الزمان.

إذا نقول: كلامه قديم النوع حادث الأحاد، يعني: أن السورة التي نزلت حين نزلت على محمد ﷺ سمعها جبريل عليه السلام من الله ﷻ، سمع الصوت وسمع الحروف والآيات على نحو ما أنزلت على محمد ﷺ، فهذا من حيث الزمن حديث، وكلامه ﷻ لموسى: ﴿إِنِّي أَنَا رَبُّكَ فَاتَّخِذْ نِعْمَتِي﴾ [طه: ١٢] هذا تكلم الله ﷻ به قبل تكليمه لمحمد ﷺ، وتكليم الله ﷻ لآدم قبل ذلك، وقوله ﷻ في كلماته الكونية للشيء كن فكان في خلق السماوات والأرض قبل أن يخلق آدم وقبل أن يخلق حواء هو قبل ذلك.

فكلامه ﷻ قديم النوع حادث الأحاد، يعني: لا تزال آحاده تتجدد، ولم يزل ﷻ متكلماً يتكلم كيف شاء إذا شاء متى شاء. وأهل البدع في مسألة الكلام مختلفون على أقوال^(١):

القول الأول: قول الجهمية، وهو أن الله ﷻ لا يوصف بكلام أصلاً، وليس بمتكلم، ولا بذئ كلام، فيُسلَب عن هذا الوصف،

(١) قال ابن القيم رحمه الله في نونيته:

فِيهَا افْتَرَأَ النَّاسُ فِي الْقُرْآنِ
هَذَا الْخِلَافَ هُمَا رُكْنَانِ
فِي ذَاتِهِمَا خَارِجٌ مَذَانِ
قُرْآنٍ فَاطْلُبْ مُقْتَضَى الْبُرْهَانِ

وَإِذَا أَرَدْتَ مَجَامِعَ الطُّرُقِ الَّتِي
فَمَدَارُهَا أَصْلَانِ قَامَ عَلَيْهِمَا
مَلْ قَوْلُهُ بِشَيْئَةٍ أَمْ لَا وَهَلْ
أَصْلُ اخْتِلَافِهِ جَمِيعُ أَهْلِ الْأَرْضِ فِيهِ

انظر: النونية بشرح ابن عيسى (١/٢٧٨).

ويُفسر الكلام بمخلوق منفصل يُقال له كلام، فخلق الله هذا القرآن وسماه كلاماً له، فيكون كلام الله ﷻ خلقاً من خلقه.

القول الثاني: قول المعتزلة، وهو شبيه بقول الجهمية، إلا إنهم قالوا: إن القرآن مخلوق خلقه الله ﷻ في نفس جبريل، فنقل جبريل ما خُلق في نفسه، وكلام الله ﷻ يُخلق في أحوال مختلفة؛ فمن جهة سماع موسى خُلق في الشجرة، ويُخلق في كذا، ويُخلق في كذا.. إلى آخر قولهم.

فإذا المعتزلة يتفقون مع الجهمية على أن كلام الله مخلوق، ويجعلون زيادة عليهم أنه مخلوق في موضع يناسب، وهذا منهم فقه أعظم من فقه جهم حتى لا يُعارض عليهم بأن القرآن تنزيل وأنه منزل؛ فقالوا: إنه أنزل ولكنه خُلق في نفس جبريل، أو في روع جبريل.

القول الثالث: قول الكلابية - ابن كلاب وأتباعه من الأشاعرة وغيرهم - وهو أن كلام الله ﷻ معنى واحد، وكُتِبَ الله تعبير عن هذا المعنى الواحد، فتارة يُعبر عنه بالعربية فيسمى قرأنا، وتارة يعبر عنه بالسريانية فيسمى إنجيلاً، وتارة يُعبر عنه بالعبرانية فيسمى توراَةً وهكذا. فإذا هو معنى وليس ثم صوت يُسمع، ولا كلام على الحقيقة، ولكنه معنى قائم بنفس الرب ﷻ ألقاه في روع جبريل، فنزل به جبريل، وعبر عنه جبريل بهذه التعبيرات المختلفة.

القول الرابع: قول الفلاسفة وطائفة من الصوفية، وهو أن كلام الله ﷻ هو ما يفيض على النفوس من المعاني الخيرة من معاني الحكمة، وهذه الإفاضة قد تكون مباشرة منه إلى العقل الفعّال عندهم، والعقل الفعّال يفيضها على النفوس بحسب استعداداتها، وقد تكون هذه الإفاضة منه ﷻ مباشرة على قلب الرجل - كقول طائفة من الصوفية - وقد تكون هذه الإفاضة بوسائط مختلفة^(١).

على كل حال مسألة الكلام مسألة شائكة وطويلة، وتحتاج إلى مقدمات لا تفصل فيها أكثر من ذلك، المهم أن من المبتدعة من قال بالمعنى النفسي، يعني: أن الله ﷻ لم يتكلم بكلام يُسمعُ منه، وإنما هو معنى قام بنفسه فسمي كلاماً، وأما في الأزل فهو ﷻ تكلم بالذي يريد

(١) قال ابن القيم رحمه الله في نونيته، في مقالات الفلاسفة والقرامطة في كلام الرب ﷻ :
 وَأَتَى ابْنُ سَيْنَا الْقُرْمَطِيَّ مُصَانِعًا
 فَرَأَاهُ فَيَضًا فَاضًا مِنْ عَقْلٍ هُوَ الْوَاقِعُ
 حَتَّى تَلَقَّاهُ زَكِيًّا فَاضِلًا
 فَاتَى بِهِ لِلْعَالَمِينَ خُطَابَةً
 مَا صَرَّحَتْ أَخْبَارُهُ بِالْحَقِّ بَلْ
 وَخُطَابُ هَذَا الْخَلْقِ وَالْجَمْهُورِ بِالِ
 لَا يَقْبَلُونَ حَقَائِقَ الْمُعْقُولِ إِلَّا
 لِلْمُسْلِمِينَ بِإِفْكَ ذِي بُهْتَانٍ
 فَقَالَ عَالَةً هَلْ لَوْ الْأَكْوَانِ
 حَسَنُ التَّخْيِيلِ جَيِّدُ التَّيَّانِ
 وَمَوَاعِظًا عَرِيَّتْ عَنِ الْبُرْهَانِ
 رَمَزَتْ إِلَيْهِ إِشَارَةً لِمَعَانٍ
 حَقُّ الصَّرِيحِ فَقِيرٌ ذِي إِمْكَانٍ
 فِي مِثَالِ الْحُسْنِ وَالْأَعْيَانِ
 انظر: النونية بشرح ابن عيسى (١/ ٣٣٣).

أن يتكلم به بما يخلق به الأشياء ثم انتهى من الكلام، ثم المعنى النفسي هذا يتجدد من حيث إيجاءه لجبريل ؛ ولهذا يقولون: هو عبارة عن كلام الله. يعني: عن الكلام القديم .

وهذا القول واضح البطلان، ونستدل على بطلانه بما قاله الآمدي^(١) أحد حذاق الأشاعرة المعروفين بالذكاء، وهو أيضاً من رؤوس أهل الضلال في العقائد، فحينما تكلم عن تقرير كلام الله ﷻ، وأنه كلام قديم، قال: لكن يُشكل على هذا شيء عظيم عندي، وهو أن في القرآن ألفاظاً جاءت بصيغة الماضي؛ كقوله: ﴿قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ﴾ [المجادلة: ١]، وقوله: ﴿قَدْ نَعْلَمُ﴾ [الأنعام: ١٣٣]، ونحو ذلك من الأفعال التي فيها الخبر عن شيء حدث في الزمن الماضي، قال: وهذا له احتمالان: إما أن يكون قد سبق فعلاً، وإما أن يكون الكلام غير مطابق للواقع، وإذا كان الكلام غير مطابق للواقع فهو الكذب،

(١) هو أبو الحسن علي بن أبي علي بن محمد بن سالم الثعلبي سيف الدين الآمدي، شيخ المتكلمين في زمانه، ومصنف الأحكام، ولد بآمد سنة إحدى وخمسين وخمسائة، تفنن في علم النظر والكلام والحكمة، وصنف في ذلك كتباً، ومن مصنفاته: «الماهر في علوم الأوائل والأواخر»، و«أبكار الأفكار في أصول الدين»، و«دقائق الحقائق في الفلسفة»، توفي سنة إحدى وثلاثين وستمائة. انظر: البداية والنهاية (١٣/١٤٠)، وطبقات الشافعية الكبرى (٨/٣٠٦)، وأبجد العلوم (٣/١١٨)، شذرات الذهب (٣/٣٢٣).

قال : وهذا عندي مشكل - يعني استعمال الأفعال في صيغة الماضي - فإذا كان كلام الله ﷻ في القرآن قديماً ، وقال الله ﷻ : ﴿ قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ فِي زَوْجِهَا ﴾ فمعناه أن السمع قد حصل وتحقق ، فهل كان ثم مجادلة ، وهل كان ثم زوج ، وهل كان ثم قول حتى يسمعه الله ؟ فإذا كان الله ﷻ قال هذا القول في الأزل ولا زوجة ولا مجادلة ولا قول فما الذي سمعه ؟ فيلزم منه أن قوله : ﴿ قَدْ سَمِعَ ﴾ وكل الأفعال الماضية في القرآن أنها غير مطابقة للواقع ، وهذا هو الكذب ، قال : وهذا مشكل عندي جداً ، وهذا من أعظم الأدلة على بطلان هذا القول .

وهذا لاشك أنه رد منطقي جميل ؛ لأنه يلزمهم على أصولهم ولا فرار لهم منها ، فهذا يُشكل على أصولهم ؛ لأن من أصولهم أنه ليس ثم مخلوقات - يعني جنس المخلوقات - قديم ؛ في مسألة تسلسل الحوادث ، فإما أن يكون الخبر كذباً في نفسه ، وإما أن يكون أُحيل على شيء ماضٍ ، فهذه حجة جيدة على طريقتهم ، لكن عند أهل السنة والجماعة من الحجج الكثيرة مما يدل على بطلان هذا القول ، وقد أُلّف شيخ الإسلام «التسعينية» أبطل فيها قول الأشاعرة والكلابية في أن كلام الله معنى قائم في النفس .

وقوله: ﴿ وَهَذَا كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ مُبَارَكٌ ﴾ [الأنعام: ١٥٥]، وقوله: ﴿ لَوْ أَنْزَلْنَا هَذَا الْقُرْآنَ عَلَى جَبَلٍ لَرَأَيْنَاهُ خُسْفًا مُتَصِدِّعًا مِنْ خَشْيَةِ اللَّهِ ﴾ [الحشر: ٢١]، ﴿ وَإِذَا بَدَّلْنَا آيَةً مَكَانَ آيَةٍ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُزَكِّيكَ قَالُوا إِنَّمَا أَنْتَ مُفْتَرٍ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ﴾ (١٠١) قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ مِنْ رَبِّكَ بِالْحَقِّ لِيُثَبِّتَ الَّذِينَ آمَنُوا وَهُدًى وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ (١٠٢) وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ لِمَا نُفِثَ لَكَ آيَاتٍ الَّتِي تُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَبِيْ وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ ﴾ [النحل: ١٠١-١٠٣].

الشرح:

هذه الآيات في بيان أن القرآن العظيم هو كلام الله ﷻ لفظه ومعناه، وأنه كلام الله ﷻ بما فيه من الحروف، وأن كلام الله ﷻ يُسمع، وأنه يكون قرآنًا وكتابًا وهما بمعنى واحد.

وقد سبق بيان أن كلام الله ﷻ صفة له، وأنه قديم النوع حادث الأحاد، وأن الله ﷻ يتكلم كيف شاء إذا شاء متى شاء، وأن كلامه يُسمع منه بحرف وصوت، هذا الذي عليه أهل السنة والجماعة أتباع السلف الصالح، فقالوا: «القرآن هو كلام الله منزل غير مخلوق منه بدأ

وإليه يعود»^(١). وقولهم في القرآن هو كلام ؛ لهذه الأدلة التي ساقها شيخ الإسلام رحمه الله ، والتي منها قوله ﷺ : ﴿ وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلِمَ اللَّهِ ﴾ [التوبة: ٦] ، وقوله : ﴿ وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلِمَ اللَّهِ ﴾ [البقرة: ٧٥] ، وكلام الله هنا - كما سيأتي - يحتمل التوراة أو القرآن ، وإن كان أكثر التفسير على أنه التوراة^(٢) ، وقوله ﷺ : ﴿ يُرِيدُونَ أَنْ يُبَدِّلُوا كَلِمَ اللَّهِ ﴾ [الفتح: ١٥] ، فوصف الله ﷻ القرآن بأنه كلامه ؛ ولهذه الأدلة قالوا : القرآن كلام الله.

وقالوا : «القرآن كلام الله منزل غير مخلوق» ؛ ذلك لتوافر الأدلة التي تدل على أنه منزل ؛ كقوله ﷺ : ﴿ لَوْ أَنزَلْنَاهُ الْقُرْآنَ عَلَى جَبَلٍ ﴾ ، وقوله : ﴿ وَهَذَا كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ مُبَارَكٌ ﴾ [الأنعام: ١٥٥] ، وقوله : ﴿ قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ مِنْ رَبِّكَ بِالْحَقِّ ﴾ [النحل: ١٠٢] ، ونحو ذلك من

(١) انظر : «صريح السنة» للطبري (ص ١٩) ، و«الرد على الجهمية» للدارمي (ص ١٨٩) ، و«السنة» لعبد الله بن أحمد بن حنبل (١٥٨/١) ، و«أصول اعتقاد أهل السنة» (١٥١/١) ، و«التمهيد» لابن عبد البر (١٨٦/٢٤) ، و«لمعة الاعتقاد» (ص ١٦) ، ورسالة «اختصاص القرآن بعوده إلى الرحمن الرحيم» لعبد الواحد المقدسي ، و«العلو» للذهبي (ص ١٣٨) ، و«منهاج السنة النبوية» (٢٥٣/٢).

(٢) انظر : تفسير الطبري (٣٦٧/١) ، وزاد المسير (١٠٣/١) ، وتفسير ابن كثير (١١٦/١) ، والدر المنثور (١٩٨/١) ، وفتح القدير (١٠٣/١).

الآيات، فوصف الله ﷻ القرآن بأنه منزل، وقولهم: «غير مخلوق»؛ لأن الله ﷻ قال في سورة الأعراف: ﴿أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ﴾ [الأعراف: ٥٤]، والنواو تقتضي المغايرة، فتدل على أن الخلق غير الأمر، والقرآن دل الدليل على أنه من الأمر وليس من الخلق في قوله الله ﷻ: ﴿وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ وَلَكِن جَعَلْنَاهُ نُورًا نَّهْدِي بِهِ مَن نَّشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا وَإِنَّكَ لَتَهْدَى إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ [الشورى: ٥٢]، فقال ﷻ: ﴿رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا﴾ وهو القرآن فجعله من الأمر، فإذا قوله في آية الأعراف: ﴿أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ﴾ دل على أن ثم شيئين: خلقاً وأمراً، والخلق غير الأمر؛ لأنه عطف بالنواو، ولما قال في القرآن إنه من الأمر دلنا على أنه غير مخلوق. إلى غير ذلك من الأدلة على بطلان قول من قال: إن القرآن مخلوق.

قالوا: «منه بدأ وإليه يعود»، يعني: أن جبريل عليه السلام تلقاه من الله ﷻ سماعاً ولم يأخذه جبريل من اللوح المحفوظ؛ كما هو قول طائفة من المبتدعة، ولم يأخذه من بيت العزة؛ كما هو قول طائفة أخرى من المبتدعة، ولم يُعبر به جبريل عن كلام الله ﷻ النفسي، وليس هو حكاية وعبرة عن كلام الله ﷻ النفسي؛ كما زعمته طائفة.

والقاعدة عند أهل السنة أن (من) إذا كانت ابتداء من الله ﷻ فهي تقوم مقام إضافة الأشياء إلى الله، فتأخذ القسمين: إضافة الأعيان، وإضافة المعاني؛ كما سيأتي إيضاح بعضه إن شاء الله.

وقولهم: «إليه يعود»؛ كما ثبت في الأثر عن ابن مسعود رضي الله عنه قال: «يسرى على القرآن في ليلة واحدة، فلا يُترك منه آية في قلب ولا مصحف إلا رُفعت»^(١)، يعني: في آخر الزمان يعود القرآن إلى الله ﷻ؛ لأنه أنزله للعمل به ولأخذه بقوة، فإذا رغب جميع الخلق عنه ولم يعودوا إليه أُسري به إلى الله ﷻ حتى لا يبقى منه في الأرض آية، هذا معنى قولهم: «وإليه يعود».

إذاً هذا التعريف للقرآن أنه كلام الله المنزل غير المخلوق منه بدأ وإليه يعود، مأخوذ كله من الأدلة، فأهل السنة والجماعة يؤمنون بهذا، وهذا الأصل عندهم به فهموا معاني الآيات.

ففي قوله ﷻ: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلِمَ اللَّهِ﴾ [التوبة: ٦]، وكذلك قوله ﷻ: ﴿وَقَدْ كَانَ قَرِيْبٌ مِّنْهُمْ

(١) أخرجه البخاري في خلق أفعال العباد (ص ٨٦)، وابن المبارك في الزهد (ص ٢٧٧)، والدارمي في سننه (٣٣٤١)، وعبد الرزاق في مصنفه (٣٦٢/٣)، وسعيد بن منصور في سننه (٣٣٥/٢)، وابن أبي شيبة في مصنفه (١٤٥/٦)، والمروزي في الفتن (٥٩٩/٢)، والطبري في تفسيره (١٥٨/١٥)، والطبراني في الكبير (٨٦٩٨)، والحاكم في المستدرک (٥٤٩/٤).

يَسْمَعُونَ كَلِمَ اللَّهِ ﴿البقرة: ١٧٥﴾، في هاتين الآيتين دليل على أن كلام الله يُسمع، وقوله: ﴿يَسْمَعُ كَلِمَ اللَّهِ﴾، ﴿يَسْمَعُونَ كَلِمَ اللَّهِ﴾ هذا يدل على أن المسموع هو كلام الله، وأن المسموع هو القرآن إذا تلي على الناس، ومع ذلك فإن المتكلم به ابتداءً هو الله ﷻ، والناقل له هو الذي أسمع القرآن، يعني: المتكلم به نقلاً، والقائل له نقلاً، فقوله: ﴿حَتَّى يَسْمَعَ كَلِمَ اللَّهِ﴾ يدل على أن القارئ التالي للقرآن يُسمعُ كلام الله.

فإذاً القرآن ليس هو قول النبي ﷺ إنشاءً، ولا هو قول جبريل إنشاءً، ولا هو قول من قرأ القرآن إنشاءً، وإنما هؤلاء إذا قرؤوا القرآن يُقال: إن هذا الذي خرج منهم هو قولهم بلاغاً وإسماعاً. ففرق بين المنشئ للقول والمبلغ له، ففي قوله ﷻ: ﴿حَتَّى يَسْمَعَ كَلِمَ اللَّهِ﴾ نعلم أن قوله: ﴿كَلِمَ اللَّهِ﴾ هنا إضافة صفة إلى متصف بها، وفرق بين باب الإبلاغ والإسماع وباب الإنشاء، فالقرآن تكلم الله ﷻ به، وهو قوله إنشاءً، تكلم به الله ﷻ ابتداءً وسمع منه، فهو ﷻ المنشئ له، وجبريل سمع القرآن وأسمعه، فيقال: القرآن قول جبريل بلاغاً؛ كما في قوله ﷻ: ﴿إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ ﴿١٩﴾ ذِي قُوَّةٍ عِنْدَ ذِي الْعَرْشِ مَكِينٍ﴾ [التكوير: ١٩]،

[٢٠]، الذي هو جبريل، وقوله: ﴿إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ ﴿٢٠﴾ وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَاعِرٍ﴾

الحاقة: ٤٠، ٤١]، والمراد به النبي ﷺ.

فإذا هنا أضيف القرآن من جهة القول إلى جبريل، وأضيف إلى النبي ﷺ، وهؤلاء قالوه مُسمعين له، وهذه الآية دلت على أن من أسمع كلام الله لا يعني ذلك أن هذا المسموع خرج عن كونه كلام الله؛ كما في قوله: ﴿فَأَجْرُهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلِمَ اللَّهِ﴾، ومن المعلوم أنه لن يسمع الكلام من المنشئ له وهو الله ﷻ وجل ثناؤه، ولكن سيسمعه من التالي له القائل له؛ ولهذا قال ﷻ: ﴿إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ﴾، وهنا القول قول جبريل، وجبريل مبلغٌ له، وهو أيضاً قول النبي ﷺ بلاغاً، وأما الكلام فهو كلام الله ﷻ إنشاءً.

فمن المهم في هذا الباب التفريق بين باب البلاغ وباب الإنشاء؛ لأن الله ﷻ هو الذي ابتدأه.

قال في هذه الآية: ﴿حَتَّى يَسْمَعَ كَلِمَ اللَّهِ﴾، قوله: ﴿كَلِمَ اللَّهِ﴾ الكلام صفة من الصفات؛ لأنها ليست عيناً قائمة وإنما هي صفة تقوم بالشيء، فلا يوجد شيء نراه اسمه الكلام، وإنما الكلام يقوم بالأعيان التي تُرى، فكلام خالد وكلام محمد وكلام صالح وكلام أحمد.. إلى آخره، هذه صفات قامت بمن اتصف بها وليست أعياناً، كذلك قوله: ﴿حَتَّى يَسْمَعَ كَلِمَ اللَّهِ﴾ هنا أضاف الصفة إلى الذات المتصفة بها، أضاف صفة الكلام إلى الله ﷻ، وهذه إضافة صفة إلى موصوف، ومن المقرر في قواعد الأسماء والصفات أن إضافة الأشياء إلى الله ﷻ نوعان:

القسم الأول: إضافة مخلوق إلى خالقه ؛ وذلك إذا كان المضاف عين منفصلة، مثل: بيت الله، ومثل: ناقة الله، وأرض الله، ومال الله ؛ كما في قوله: ﴿وَمَا آتَوْهُمْ مِنْ مَّالِ اللَّهِ الَّذِي مَاتَنَكُمْ﴾ [النور: ٣٣]، هذه أعيان منفصلة. فإضافتها إلى الله إضافة مخلوق إلى خالقه.

والقسم الثاني: إضافة صفة معاني إلى الله ﷻ، فهذه لا تحتمل إلا أن تكون صفة مضافة إلى موصوف، وقوله ﷻ: ﴿وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي﴾ [الحجر: ٢٩]، الروح هنا ليست معنى وإنما هي عين منفصلة تقوم بذاتها ؛ ولهذا صارت الإضافة هنا إضافة مخلوق إلى خالقه - جل ربنا وتعالى وتقدس -، وقوله: ﴿يُرِيدُونَ أَنْ يُبَدِّلُوا كَلِمَتَ اللَّهِ﴾ [الفتح: ١٥]، وهذا أيضاً فيه نفس الدلالة من جهة أن الكلام أضيف إلى الله ﷻ، فهي من إضافة الصفة.

قال ﷻ: ﴿وَأَنْتَ مَا أَوْحَى إِلَيْكَ مِنْ كِتَابٍ رَبِّكَ لَا مُبَدِّلَ لِكَلِمَتِهِ﴾ [الكهف: ٢٧]، قوله: ﴿مَا أَوْحَى إِلَيْكَ﴾ فيه:

أولاً: الوحي، والوحي في اللغة: هو إلقاء الخبر أو العلم في خفاء وسرعة ؛ ولهذا سُميت الكتابة وحياً، وسُميت الإشارة وحياً، وهذا باب

معروف في اللغة واضح^(١).

والوحي من جهة الاصطلاح : اختلفت التعاريف فيه بحسب اختلاف مذهب القائل ؛ ولهذا تجد في كثير من كتب التفسير تعريفاً للوحي لا ينطبق على مذهب أهل السنة والجماعة في مسألة الكلام، وربما نقله من لا يُحسن، فلا بد من معرفة تعريف الوحي في الاصطلاح - يعني عند أهل السنة والجماعة - فالوحي^(٢) : هو إعلام النبي بشي إما مباشرة، أو عن طريق رسول، أو منام، أو إلهام، والذي أُوحي إلى النبي ﷺ هو كتاب الله ﷻ، قال : ﴿لَا مَبْدَلَ لِكَلِمَاتِهِ﴾ وكتاب الله ﷻ هو ما كُتب فيه كلام الله ﷻ، وهو كتاب من جهة صفة الكتابة وقرآن من جهة صفة القراءة.

فيقال : كلام الله ﷻ الذي أنزله على رسوله محمد ﷺ هو كتاب إذا نُظر إليه من جهة أنه مكتوب ﴿فَإِنَّ أَلْفَ مَكْتُوبٍ لَّارِيبَ فِيهِ﴾ [البقرة: ٢]، وهو قرآن إذا نُظر إليه من جهة أنه يُقرأ، وهذا يدل على أن الكتاب والقرآن التغاير بينهما تغاير في الصفات لا في الحقيقة، قال ﷻ : ﴿تِلْكَ

(١) انظر: معجم مقاييس اللغة (ص ١٠٤٦)، لسان العرب (٣٧٩/١٥)، ومختار الصحاح

(ص ٢٩٧)، والتعريفات للجرجاني (ص ٥٩)، والتعاريف للمناوي (ص ١٠٥).

(٢) انظر: تفسير الطبري (٣/٢٦٦)، وزاد المسير (٣/١٠٨)، وتفسير القرطبي

(١٦/٥٣)، والدر المنثور (٧/٣٦٣)، وفتح القدير (٤/٥٤٥)، وأضواء البيان (٢/٤٠٩).

ءَايَاتِ الْكِتَابِ وَقُرْءَانِ مُبِينٍ ﴿١﴾ [الحجر: ١] هنا الكتاب والقرآن واحد من جهة الحقيقة، ولكن من جهة الصفة الكتاب نظر فيه إلى كونه مكتوباً، والقرآن نظر فيه إلى كونه مقروءاً، فإذا الواو هنا في قوله: ﴿تِلْكَ ءَايَاتُ الْكِتَابِ وَقُرْءَانِ مُبِينٍ﴾ هي واو العطف التي تقتضي المغايرة، والتغاير قد يكون تغاير صفات لا تغاير ذوات.

هذا نقوله تقريراً لمذهب أهل السنة في أن الكتاب والقرآن واحد، أما الكلاية ومن نحأ نحوهم يقولون: الكتاب شيء والقرآن شيء آخر. فالقرآن عندهم غير الكتاب؛ وذلك مرتبط بقولهم في مسألة الكلام التي سيأتي بيان كلامهم فيها - إن شاء الله -.

وهذه الآيات التي أوردها شيخ الإسلام ذكر فيها القرآن وذكر فيها الكتاب، وذكر فيها لفظ الإنزال؛ كما في قوله ﷺ: ﴿وَهَذَا كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ مَبَآرَكٌ﴾، وقوله: ﴿لَوْ أَنْزَلْنَاهُ الْقُرْءَانَ﴾، وقوله: ﴿قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ مِنْ رَبِّكَ بِالْحَقِّ﴾، وقوله: ﴿نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ ﴿١٧٣﴾ عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ﴾ [الشعراء: ١٩٣، ١٩٤]، ولفظ الإنزال داخل في

تعريف القرآن وأنه منزل ، وإذا كان كذلك فلفظ نزل وأنزل وما جرى مجراها في القرآن جاءت على أنحاء^(١) منها :

الأول : أن يكون مطلقاً ؛ كما في قوله : ﴿ وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنْفَعٌ لِلنَّاسِ ﴾ [الحديد : ٢٥] ، أنزله من أي مكان ؟ لم يذكر ، وقوله : ﴿ وَأَنْزَلَ لَكُمْ مِنَ الْأَنْعَامِ ثَمَنِيَّةً أَنْزَلَ ﴾ [الزمر : ٦] ، من أين جاء الإنزال ؟ لم يذكر .

الثاني : أن تبين الغاية ؛ كما في قوله : ﴿ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً ﴾ [النحل : ٦٥] .

الثالث : أن تكون الغاية أو ابتداء الغاية من الله ﷻ ؛ كما في قوله : ﴿ قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ مِنْ رَبِّكَ بِالْحَقِّ ﴾ ، وقوله : ﴿ لَوْ أَنْزَلْنَاهُنَا آلَافَ مَرَّةٍ ﴾ ، وقوله : ﴿ وَهَذَا كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ ﴾ ، يعني : نزل من الله ﷻ . وإذا كان كذلك فهنا يُنظر فيما ذكر فيه الإنزال بـ (من) علي قاعدة الإضافة ، فإذا كان المنزَّل عيناً صار إنزال مخلوق ، وإذا كان صفة كانت هذه الصفة قائمة بالله ﷻ .

(١) انظر أنواع الإنزال الواردة في النصوص : مختصر الصواعق المرسلة (ص ٣٦٤ ، ٣٦٥) ، وشرح الطحاوية (ص ١٩٥) .

وعلي هذه القاعدة يستقيم استدلال شيخ الإسلام رحمته الله بهذه الآيات علي أنه صفة الله عز وجل ؛ لأن الإنزال مادام أنه من الله عز وجل فمعني ذلك أنه إضافة صفة إلي من اتصف بها جل ثناؤه وتقدست أسماؤه.

ومجيء (من) على هذا النحو ؛ كما في قوله : ﴿ مِنْ اللَّهِ ﴾ ، وقوله :

﴿ مِنْ رَبِّكَ ﴾ ونحو ذلك ، فهذه تدخل في قاعدة الإضافة التي سبق بيانها عند قوله : ﴿ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلِمَ اللَّهِ ﴾ [التوبة : ٦] ، يعني : أن هذا الذي ذكر أنه أنزل من الله : إذا كان عيناً منفصلة ، أي : عيناً تقوم بنفسها ، فهذا يكون مخلوقاً ، وإذا كان معنى فإنه يكون صفة للموصوف بها وهو الله عز وجل ، وهذا مثل ما قلنا في الفرق بين كلام الله ، وناقة الله : أن ناقة الله هذه عين مخلوقة قائمة بذاتها معروف أنها ناقة ، وأضيفت إلى الله إضافة تشريف وتكريم ؛ لأن الناقة مخلوق مستقل ، فتكون الإضافة إضافة مخلوق إلى خالقه ، بخلاف كلام الله ، ورحمة الله ، وسمع الله ، ونحو ذلك ، فهذه معاني لا تقوم بنفسها ، فتكون إضافتها إلى الله إضافة صفات.

كذلك نزل وأنزل هنا إذا كان المنزَّل عيناً منفصلة قائمة بنفسها فهو مخلوق مُنزَّل من الله عز وجل ، وإذا كان معنى وليس عيناً منفصلة فإنه يدخل في الصفات ، وتكون إضافته إلى الله عز وجل إضافة صفات.

هذا تقرير لما استدل به الشيخ رحمته الله من هذه الآيات العظيمة ، وأهل السنة يقولون : إن كلام الله عز وجل حرف وصوت ، وأن القرآن هو

كلام الله ﷻ الذي سمعه منه جبريل وأمره أن يبلغه إلى النبي ﷺ فصار قرآنا، وهناك ما يؤمر جبريل أن يبلغه إلى النبي ﷺ ولا يكون قرآنا، فيكون فتوى أو حديثا قدسياً.. إلى غير ذلك، ولكن إذا بلغه بصفة تبليغ القرآن المعروفة فهذا هو القرآن.

والقرآن من حيث هو كلام الله ﷻ له مراتب:

الأولى: مرتبة الكتاب، وهو أن القرآن كتبه الله ﷻ في كتاب

وجعله في اللوح المحفوظ، قال ﷻ: ﴿بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَّجِيدٌ ﴿٦﴾ فِي لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ﴾

[البروج: ٢١، ٢٢]، وهذه المرتبة - مرتبة الكتاب - هي التي جاء فيها أثر

ابن عباس رضي الله عنه قال: «فُصِّلَ الْقُرْآنُ مِنَ الذِّكْرِ، فَوُضِعَ فِي بَيْتِ الْعِزَّةِ

فِي السَّمَاءِ الدُّنْيَا، فَجَعَلَ جِبْرِيلُ يُنْزِلُهُ عَلَى النَّبِيِّ ﷺ يُرْتِّلُهُ تَرْتِيلاً»^(١)،

قوله هنا: «فِي بَيْتِ الْعِزَّةِ»، يعني: في مرتبة الكتاب؛ لأنه أول ما

أوحى إلى النبي ﷺ القرآن الكريم أُكْرِمَ بيت العزة في السماء الدنيا بأن

جُعِلَ فيه القرآن المكتوب قبل أن يتكلم الله ﷻ به كله؛ لأنه نزل بحسب

الوقائع، وليس كلام الله ﷻ بالقرآن قديم، لا؛ بل هو ﷻ يتكلم به،

فإذا تكلم به سمعه جبريل، فبلغه النبي ﷺ في ثلاث وعشرين سنة.

(١) أخرجه النسائي في الكبرى (٧/٥) وفي فضائل القرآن (ص ٦٩، ٧٠)، وابن أبي شيبة

في مصنفه (١٤٤/٦)، والطبراني في الكبير (١٢٣٨١)، والحاكم في المستدرک وصححه

(٦٦٧/٢)، والضياء المقدسي في المختارة (١٥٣/١٠).

الثانية: مرتبة الكتابة والمكتوب، فالمصحف الموجود بين أيدينا الآن من حيث كونه مصحفاً هو مكتوب.

الثالثة: مرتبة القرآن المتكلم به المسموع.

والله ﷻ حين أراد أن يعث نبيه محمد ﷺ إلى الناس تكلم بكلام سمعه جبريل، وأمره أن يبلغه محمداً ﷺ قرآناً، وهو الكتاب الذي أعطيه النبي ﷺ، وهو القرآن الذي هو حجة النبي ﷺ، فحين بلغ جبريل ﷺ النبي ﷺ قول الله ﷻ: ﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ﴾ [العلق: ١]، كان قد سمعه كذلك غضاً طرياً، فسمعه النبي ﷺ من جبريل فبلغه الأمة على أنه كلام الله الذي يؤجر المرء بتلاوته، وابتلى الله ﷻ به الناس وسماه فرقاناً، قال ﷻ: ﴿تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَى عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا﴾ [الفرقان: ١]، وهناك فرق بين آيات القرآن وبين الفتوى والحديث القدسي إلى آخره.

وقد فرّق السلف بين التلاوة وبين المتلو، وبين القراءة والمقروء، فقالوا: «الكلام كلام الباري والصوت صوت القاري»^(١) فالجهة منفكة لا تلازم بين التلاوة والمتلو؛ لأن التلاوة فعل العبد والمتلو كلام الله

(١) انظر: خلق أفعال العباد (ص ٦٢)، وشرح اعتقاد أهل السنة والجماعة (٢/ ٣٥٥)،
والبداية والنهاية (١٠/ ٣٢٧)، وشرح الطحاوية لابن أبي العز (ص ١٩٤)، ومعارج القبول
(١/ ٢٩٣).

ﷻ؛ كما قال ﷻ: ﴿حَتَّى يَسْمَعَ كَلِمَ اللَّهِ﴾، فالمسموع من جهة الصوت هو صوت القارئ، ومن جهة الألفاظ والحروف والمعاني هو كلام الله ﷻ.

كذلك من جهة الكتابة: المكتوب هو القرآن، فهو كلام الله ﷻ في مرتبة الكتابة أو في نوع الكتاب، وأما نفس الورق والمداد والألوان ونحو ذلك، فهذه مخلوقة.

فإذا من جهة القارئ: ثم شيء مخلوق، وشيء هو صفة الله وهو كلامه، فالكلام كلام الباري، والصوت صوت القاري. وكذلك المكتوب فيه، يعني: المصحف، فالمكتوب في المصحف هو كلام الله ﷻ الذي هو صفته غير مخلوق، وأما الورق والمداد إلى آخره فهذه مخلوقة صنعها البشر.

ولهذا كان الإمام أحمد يقول: «من قال لفظي بالقرآن مخلوق فهو مبتدع، ومن قال لفظي بالقرآن غير مخلوق فهو مبتدع أيضاً»^(١)؛ لأن كلمة (لفظي) تحتل أن يكون المراد التلفظ الذي هو عمل العبد فتكون الكلمة صحيحة، فتلفظ العبد مخلوق لأن أعمال العباد مخلوقة، وقد يكون المقصود بها اللفظ الذي هو الملفوظ؛ لأن (فعل) تأتي بمعنى

(١) انظر: السنة لعبد الله بن الإمام أحمد (١/١٦٣ وما بعدها)، وصريح السنة للطبري (ص ٢٦)، والعلو للذهبي (ص ١٩٢)، وتلبس إبليس (ص ١٠٩).

المصدر وتأتي بمعنى المفعول، مثل: خلق، بمعنى المخلوق، ولفظ بمعنى الملفوظ، وهكذا.

فكلمة (لفظ) تأتي بمعنى الملفوظ، والملفوظ هو كلام الحق ﷻ ليس بمخلوق، فمن قال: لفظي بالقرآن مخلوق. هو مبتدع؛ لأن هذه الكلمة لا تجوز أن تُقال لاحتمال أن يكون المراد باللفظ المصدر أو يكون المراد باللفظ الملفوظ، فإن كان المراد المصدر فهو صحيح أن فعل العبد وتلفظه بمخلوق، وإن كان المراد الملفوظ فالملفوظ كلام الحق ﷻ ليس بمخلوق.

لكن استعمل هذه اللفظة بعض أهل البدع والاعتزال والجهمية ليستروا قولهم بخلق القرآن، فاستعملوا قولاً محتملاً حتى لا يؤخذ على أيديهم، فاستعمال هذا اللفظ لا يجوز، وقد جرت المحنة على الإمام أبي عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري رحمه الله، فهجره بعض العلماء لما ظنوا أنه قال: لفظي بالقرآن مخلوق؛ كما قيل في الرواية. والبخاري أراد شيئاً آخر، لكنهم من شدة تمسكهم بالسنة لم يكتفوا منه باللفظ المحتمل؛ لذلك تركوا التحديث عنه حتى مات رحمه الله^(١).

(١) انظر: تاريخ بغداد (١٣/١٠٣)، وتاريخ دمشق (٥٨/٩٤)، وسير أعلام النبلاء (١٢/٤٥٧)، وشرح علل الترمذي لابن رجب (١/٤٩٦)، وفتح الباري لابن حجر (١٣/٥٠٣، ٥٣٥).

ومسألة الكلام والقرآن هذه مسألة طويلة الذيل ، وكثير الكلام فيها حتى سُمي علم الكلام بها ؛ لأنها أعظم مسائله وأشكل مسائله ، وأول ما تُكلم في الصفات في كلام الله ﷻ .

إذا تقرر مذهب السلف وأهل السنة والجماعة في هذه المسألة ، فإن المخالفين لهذا المذهب على أنحاء وأقوال :

القول الأول : قول المعتزلة ، قالوا : إن كلام الله ﷻ مخلوق .

وأول من أظهر هذه المقالة الجعد بن درهم ، وأخذها منه الجهم بن صفوان ، ثم تلقفها منه المعتزلة ، قالوا : القرآن مخلوق ، وكلام الله مخلوق ، هو إضافة مخلوق إلى خالقه .

لماذا قالوا ذلك ؟ لأن الكلام لا يُعقل أن يُسمى كلاماً حتى يكون بحروف وأصوات ، والله ﷻ منزّه عندهم عن هذا ، فالمعتزلة حُذاق من جهة التبصيل ، فقالوا : لا يمكن أن يُسمى الكلام كلاماً حتى يكون بحرف وصوت ، والحرف والصوت يستلزم أشياء : يستلزم التجسيم ، والتشبيه .. إلى آخره ، فقالوا : ننفي ذلك عن الله ﷻ . وذلك مثل كلامهم في مسألة الرؤية ، فقد نفوا الرؤية - كما سيأتينا إن شاء الله - لماذا؟ قالوا : لأنه لا تكون الرؤية إلا إلى جهة ، ويستحيل أن يكون الله في جهة ، فنفوا الرؤية ، بخلاف الأشاعرة الذين نفوا الحرف والصوت وأثبتوا الكلام فإنهم تناقضوا ، يعني : كلام أولئك غير معقول كما سيأتي .

إذا هؤلاء ما شبهتهم؟ قالوا: لا كلام إلا بحرف وصوت، وهذان لا يجوز وصف الله بهما؛ لأنه يقتضي أن يكون له لسان ولهة .. إلى آخره. فشبهوه أولاً بالبشر أو أنه محل للحوادث أو أن يكون ذلك فيه حلول أعراض، ثم نفوا ذلك. فإن سألتهم: ما دليلكم على أن القرآن مخلوق؟ قالوا: قول الله ﷻ: ﴿اللَّهُ خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ﴾ [الرعد: ١٦]، والقرآن شيء، فدللت الآية على أن القرآن مخلوق؛ لأنه داخل في عموم قوله: ﴿كُلُّ شَيْءٍ﴾

والجواب عن ذلك أن نقول لهم: إن قولكم: الكلام لا يمكن إلا بحرف وصوت. هذا صحيح، فإن الكلام فيما نعهد بلسان العرب أنه لا يمكن أن يكون كلاماً نفسياً، ولا كلاماً معنوياً في داخل الفؤاد، بل لابد أن يكون بحرف وصوت، وهذا هو الذي ثبتته الله ﷻ، لكن كما يليق بجلال الله وعظمته، فصوت الله ﷻ ليس كأصوات المخلوقين، وتكلمه ﷻ ليس كتكلم المخلوقين، وقد جاء في صفة الصوت في صحيح البخاري أن النبي ﷺ قال: «يَخْشُرُ اللَّهُ الْعِبَادَ فَيَنَادِيهِمْ بِصَوْتٍ يَسْمَعُهُ مَنْ بَعْدَ كَمَا يَسْمَعُهُ مَنْ قَرَبَ»^(١)، وهذه ليست صفة صوت المخلوق.

(١) أخرجه البخاري معلقاً في صحيحه - كتاب التوحيد - باب ٣٢ قبل حديث رقم (٧٤٨١)، وأخرجه مسنداً موصولاً في خلق أفعال العباد (ص ٩٨)، وفي الأدب المفرد (ص ٣٣٧)، كما أخرجه ابن أبي عاصم في السنة (٢٢٥/١)، والحاكم في المستدرک

فإذا نقول: نلتزم بأن الكلام بحرف وصوت على قاعدة قول الله ﷻ: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١]، وأن الله ﷻ يتصف بذلك كما يليق بجلاله وعظمته، فإثبات الصفات إثبات وجود ومعنى لا إثبات كيفية؛ لأن كيفية اتصاف الله ﷻ بصفاته لا تعلم، لا يعلمها إلا هو ﷻ وتقدس أسمائه.

أما قولهم في الاستدلال بقوله: ﴿اللَّهُ خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ﴾ فالجواب عنه أن نقول: من جهة اللغة (كل) هذه تدل على ظهور في العموم، والظهور في العموم يكون في كل شيء بحسبه؛ ولهذا جاء في استعمال كلمة (كل)، و(كل شيء) فيما لم يُرد به العموم الاستغراقي التنصيصي؛ كما في قوله ﷻ في قصة بلقيس: ﴿وَأُوتِيَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ وَلَمَّا عَزَّتْ عَظِيمًا﴾ [النمل: ٢٣]، يعني: وأوتيت من كل شيء يؤتاه الملوك، وكذلك قوله في ذكر الريح: ﴿مَا تَلُدُّنَّ مِنْ شَيْءٍ أَنْتَ عَلَيْهِمْ إَاجِبَةٌ﴾ [الذاريات: ٤٢]، وقال: ﴿رِيحٌ فِيهَا عَذَابٌ أَلِيمٌ ۝ تَذِيرٌ لِّكُلِّ شَيْءٍ بِأَمْرِ رَبِّهَا فَأَصْبَحُوا لَا بَرَىٰ إِلَّا مَسَكِنُهُمْ﴾ [الأحقاف: ٢٤، ٢٥]، فقال: ﴿مَا

كذلك نقول قوله: ﴿اللَّهُ خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ﴾ (كل شيء) صار مخلوقاً، ففي هذه الآية كل شيء خلقه، ودلت آية الأعراف على أن الأشياء نوعان: خلق، وأمر، قال ﷺ: ﴿أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ﴾ [الأعراف: ٥٤]، والقرآن كلام الله من الأمر وليس من الخلق، فدلت على أنه لا يدخل في الآية، ولا يدخل في قوله: ﴿اللَّهُ خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ﴾ وغيرها من الآيات التي يدخل فيه المخلوقات؛ لأن القرآن من الأمر وليس من الخلق.

هذا قول المعتزلة بتقرير يسير لأدلتهم والجواب عليها، والكلام معهم طويل الذيول، وهذه المسألة من أكثر المسائل في الصفات بحثًا، والكلام فيها كثير وطويل من حيث تقرير مذهب أهل السنة وغيره، وقد صُنفت فيها مصنفات كثيرة ومجلدات.

القول الثاني: قول الكلاية، والكلاية هم أول من أحدث القول
بأن كلام الله قديم وأنه معنى نفسي، وأول من أحدث في الأمة أن
القرآن كلام الله مخلوق هم الجعدي الجهمية والمعتزلة.

والكلابية هم أتباع عبد الله بن سعيد بن كلاب، وتبع ابن كلاب على ذلك أبو الحسن الأشعري ومن أخذ بمذهبه، وسبب ذلك أن الأشعري لما ترك المعتزلة وخلع مذهبه ذهب إلى بغداد، وكانت دار الخلافة العباسية، وتعد فيها الدروس في المساجد، فالمعتزلة يدرسون، والكلابية يدرسون، والكرامية يدرسون، وأصحاب كل مذهب لهم حلقات، فلحق بحلقه أتباع عبد الله بن سعيد بن كلاب، فسمعهم يتكلمون في مسألة الكلام فأعجب بكلامهم في أن كلام الله ﷻ قديم وأنه معنى نفسي، وأنه يختلف بالعبارة، فأخذ كلامهم ونصره وصار كلابياً، وهكذا يعد مذهب الأشاعرة مذهباً كلابياً.

المقصود أنهم قالوا: إن كلام الله قديم وهو معنى نفسي، هذا المعنى النفسي واحد من حيث الصفة متعدد من حيث المعنى، إن تعلق بالأمور سمي أمراً، وإن تعلق بالنهي سمي نهياً، وإن تعلق بالخبر سمي خبراً، ومجموعها يقال له: كلام الله، فهو واحد ولكنه متعدد من جهة ما ألقى في روع جبريل، فألقى الله ﷻ كلامه القديم في روع جبريل بالعبرانية فصار تورا، وبالسريانية فصار إنجيلاً أو تورا، وبالعربية فصار قرآناً.

يعني: عندهم أن الكلام معنى نفسي قديم، ولا يكون بحرف وصوت، ما حجتكم في ذلك؟ قالوا: الأدلة دلت على أن الكلام صفة لله ﷻ، والكلام مستحيل أن يكون حرفاً وصوتاً؛ لأن معنى ذلك أنه

يُشبهه الله ﷻ بخلقه. فما المخرج؟ قالوا: وجدنا في كلام العرب قول الشاعر: ^(١)

إِنَّ الْكَلَامَ لَفِي الْفَوَادِ وَإِنَّمَا جَوَلَ اللِّسَانُ عَلَى الْفَوَادِ دَلِيلًا
ووجدنا قول عمر في خطبة أو فيما حصل في سقيفة بني ساعدة أنه قال:
«زورت في نفسي كلامًا» ^(٢)، فدل قولهم على أن الكلام يحتمل شيئين:
يحتمل أن يكون بحرف وصوت، ويحتمل أن يكون معنى نفسيًا في داخل
المتكلم، والحرف والصوت ممتنع في حق الله ﷻ، فجعلنا ذلك معنى
نفسيًا؛ لأن الكلام صفة ثابتة بالنصوص لا يمكن إنكارها ردًا على
المعتزلة.

(١) هذا البيت من شعر الأخطل الشاعر النصراني، سبق التعريف به (ص ٥٢٩)، وانظر:
تمهيد الأوائل للباقلاني (ص ٢٨٤)، وأصول الدين للغزنوي (ص ١٠٢)، والفصل في الملل
والنحل (١٢٢/٣)، وشرح الطحاوية لابن أبي العز (ص ١٩٨)، والعلو (ص ٢٦٦)،
ومجموع الفتاوى (٢٩٦/٦).

(٢) جاء هذا اللفظ في خطبة جمعة لأمير المؤمنين عمر بن الخطاب ﷺ بعد عودته من آخر
حجة له في ولايته، أخرجه ابن حبان في الثقات (١٥٢/٢ - ١٥٤)، واللالكائي في اعتقاد
أهل السنة (١٢٨٣/٧ - ١٢٨٥)، وابن عساكر في تاريخ دمشق (٢٨٣/٣٠)، وجاء عند
البخاري من حديث عائشة ؓ (٦٨٣٠) في قصة السقيفة بلفظ: «وَكُنْتُ زُورْتُ مَقَالَةً
أَعْجَبْتَنِي»، وفي رواية (٣٦٦٨): «إِلَّا أَنِّي قَدْ هَيَّاتُ كَلَامًا قَدْ أَعْجَبَنِي».

فإذا هم ردوا على المعتزلة قولهم بأن القرآن مخلوق، وأن كلام الله مخلوق، وقالوا: هو صفة. وأتوا بالأدلة، لكن لأجل أن المعتزلة قالوا: هو حرف وصوت. وكان ذلك دليلاً عندهم على أنه مخلوق، هربوا من ذلك إلى ضده فأتوا بالمعنى النفسي أخذاً من قول الأخطل النصراني - كما زعموا:

إِنَّ الْكَلَامَ نَفْسِي الْفَوَادِ وَإِنَّمَا جُعِلَ اللَّسَانُ عَلَى الْفَوَادِ دَلِيلًا
وبقول عمر رضي الله عنه: فيما زعموا أيضاً -: «فزورت في نفسي كلاماً».

والجواب عن هذا:

أولاً: إن الكلام في لغة العرب لا يحتمل المعنى النفسي، بل لا بد أن يكون بحرف وصوت.

والمعتزلة من حيث اللغة أحذق من الأشاعرة، فالأشاعرة أكثرهم عجم، والمعتزلة لهم تحقيق في مسائل اللغة، فلما قالوا: الكلام حرف وصوت. نقول: نعم كلام العرب دل على أن الكلام لا يكون إلا بحرف وصوت، واستدل على ذلك ابن جني في كتابه «الخصائص»^(١) بأن هذه

(١) قال ابن جني في «الخصائص» (١/١٣): «وأما "ك ل م" فحيث تقلبت فمعناها الدلالة على القوة والشدة، والمستعمل منها أصول خمسة وهي: "ك ل م"، "ك م ل"، "ل ك م"، "م ك ل"، "م ل ك"، وأهملت منه "ل م ك" فلم تأت في ثبت.

الأحرف الثلاثة - الكاف، واللام، الميم - فى لغة العرب كيفما جمعتها لا تدل على لين وسهولة، وإنما تدل على قوة وشدة. كيف ذلك؟ قال: لأن (كَلَمَ) يعنى: جَرَحَ، فيها قوة وشدة، وكذلك (ملك)، و(كمل)، و(لكم) .. إلى آخره، فتصرفاتها تدل جميع أشكال اشتقاقاتها على قوة وشدة، ولا تدل على لين وسهولة. والذي يدل على القوة والشدة هو إخراج الكلام بحرف وصوت، أما المعنى النفسى الداخلى فهذا مبالغة فى اللين والسهولة لا يناسب معنى التكلم فى لغة العرب.

وهذا الذى ذكره نفيس وصحيح؛ لأنه يوافق الاشتقاق الأكبر^(١)، ويوافق ما نعلمه من لغة العرب من أسرار فى مثل ارتباط الكلمات، وتصرفاتها، وتقليبات الأحرف والكلم بعضها مع بعض.

ثانياً: استدلالهم بقول الأخطل: «إن الكلام لفي الفؤاد» على أن الكلام معنى نفسى، هذا استدلال مردود من أوجه:

فمن ذلك الأصل الأول "ك ل م" منه الكَلَم للجرح، وذلك للشدة التى فيه، وقالوا فى قول الله سبحانه: ﴿وَابْتِئَانًا مِّنَ الْأَرْضِ يَكْمُمُهُمْ﴾ قولين: أحدهما من الكلام، والآخر من الكلام، أي: تجرحهم وتأكلمهم، وقالوا: الكلام: ما غلظ من الأرض وذلك لشدة وقوته، وقالوا: رجل كليم أي مجروح وجريح ... «ا. هـ.

الوجه الأول: هذا ما أخذتموه إلا من البيت الذي زعمتموه من قول الأخطل، والأخطل التغلبي نصراني، والنصارى أعظم ضلالهم في مسألة الكلام؛ لأنهم قالوا: الله عَلَيْكَ سَمَى عيسى كلمة الله، فجعلوا الكلمة هي بمعنى أنه صفة الله، فضلت النصارى في باب الكلام نفسه، وإذا كانت ضلت فلا يؤمن أن يستعمل النصراني شيئاً مما ورثه من ديانته.

الوجه الثاني: هذا البيت لم نجده في نسخة - لا أصل، ولا مشروحة - من نسخ ديوان الأخطل، ولا في ملحقاتها مما حفظه أهل اللغة، فمن أين أتيت به؟

الوجه الثالث: رُوي هذا البيت على وجه آخر، بقوله: ^(١)

إِنَّ الْبَيَانَ لَفِي الْفُؤَادِ وَلَيْسَ جُوعِلَ اللِّسَانُ عَلَى الْفُؤَادِ دَلِيلًا

فهذا يدل على أن لفظة (الكلام) غير محفوظة، وإذا كان كذلك فلا يسوغ الاحتجاج في اللغة بما يهدم الأصل بكلام غير محفوظ، وقوله: «إِنَّ الْبَيَانَ لَفِي الْفُؤَادِ» يوافق اللغة؛ لأن البيان في الفؤاد والكلام لا يمكن أن يكون في الفؤاد.

(١) انظر: مجموع الفتاوى (١٣٨/٧)، وشرح العقيدة الطحاوية (ص ١٩٨)، والعين والأثر في عقائد أهل الأثر (ص ٧٧)، وشرح النونية لابن عيسى (١/٢٧١).

ثالثاً: أما قولهم عن عمر رضي الله عنه أنه قال: «زورت في نفسي كلاماً»، نقول: الرواية المحفوظة هي: «زورت في نفسي مقالة»، وأما «زورت في نفسي كلاماً» فعلى فرض صحتها فهو قال: زورت في نفسي كلاماً، ولم يقل: قلت في نفسي كلاماً، فزور في نفسه شيئاً سماه كلاماً باعتبار أنه سيُخرجه لا باعتبار وجوده في داخل نفسه، فافترق الأمر.

والجواب على كلامهم في هذا يطول، لكن المقصود من هذا أن الكلاية والأشاعة يقولون في القرآن: هو كلام الله، وهو معنى نفسي. فإذا سألتهم: ماذا تقولون عن القرآن الموجود بأيدينا؟ يقولون: هو مخلوق. فيتفقون مع المعتزلة في أن القرآن الذي بأيدينا مخلوق؛ لأنهم جعلوا كلام الله على قسمين:

الأول: كلام الله القديم، وهو صفة الله عز وجل ولا يوصف بالخلق، وهذا الذي جعل في روع جبريل، فعبر عنه جبريل بهذا المخلوق؛ ولهذا من جعل القرآن مخلوقاً على أي الجهتين - نسأل الله العافية - فهو راد لقول الله عز وجل: ﴿فَلِجَنَّةٍ حَقٌّ يَسْمَعُ كَلِمَ اللَّهِ﴾ [التوبة: ٦]، وقد سبق بيان أن كلام الله عز وجل بحروف وأصوات، والدليل على ذلك.

الثاني: المعنى النفسي، وهذا المعنى النفسي واحد من حيث الصفة متعدد من حيث المعنى، إن تعلق بالمأمور سمي أمراً، وأن تعلق بالنهي سمي نهياً، وإن تعلق بالخبر سمي خبراً، ومجموعها يقال له: كلام الله، فهو واحد ولكنه متعدد فما ألقاه الله عز وجل من كلامه القديم في

روح جبريل إن عبر عنه بالعبرانية صار تورا، وبالسريانية صار إنجيلًا،
وبالعربية صار قرآنًا. فهذا خلاصة البحث في هذه المسألة، ولعل فيما
ذكرنا كفاية - إن شاء الله تعالى -.

وقوله تعالى: ﴿وَجُودٌ يُؤْمِرُ بِأَمْرِ رَبِّهِ فَأُطِيعُ﴾ [القيامة: ٢٢، ٢٣]،
وقوله: ﴿عَلَى الْأَرْكَانِ يُنْظَرُونَ﴾ [المطففين: ٢٣]، وقوله: ﴿لِّلَّذِينَ أَحْسَنُوا
الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ﴾ [يونس: ٢٦]، وقوله: ﴿هُمْ مَأْشَاءُونَ فِيهَا وَلَدَيْنَا مَزِيدٌ﴾
[ق: ٣٥]، وهذا الباب في كتاب الله كثير، مَنْ تدبر القرآن طالبا للهدى
منه؛ تبين له طريق الحق.

الشرح:

هذه الجملة من الآيات هي آخر الاستدلال من القرآن على صفات
الله ﷻ، ذكر فيها الشيخ تقي الدين رحمه الله صفة النظر إلى وجه الله
الكريم، والناظرهم المؤمنون، والمنظور إليه هو الله ﷻ، وقد دلت
الأدلة من الكتاب والسنة على ذلك، ومن أدلة القرآن هذه الآيات التي
ذكرها الشيخ رحمه الله، وفي السنة أيضا إثبات أن الله ﷻ يرى يوم القيامة.
وهذه الآيات فيها الدلالة على أن الله ﷻ يرى يوم القيامة، وأن
رؤية وجه الله الكريم هي أعلى نعيم أهل الجنة؛ لأنه جعلها الزيادة
فقال ﷻ: ﴿لِّلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ﴾ والحسنى هي الجنة والزيادة هي

النظر إلى وجه الله الكريم^(١)، ولما جعل للذين أحسنوا الحسنى، وعطف عليها الزيادة دلنا على أن الزيادة هذه نعيم مخصوص، وهو أعلى من نعيم الجنة وإن كان هو حاصل في الجنة.

ومسألة الرؤية من المسائل التي قررها أهل العلم من أهل السنة وصنفوا فيها المصنفات^(٢) لكثرة المخالفين فيها، والأدلة دلت بوضوح على أن الله ﷻ يُرى بالأبصار في الآخرة، يراه المؤمنون في عرصات القيامة، ويراه المؤمنون متلذذين متنعمين في دار الكرامة دار الحبور والسرور^(٣).

(١) كما فسرها النبي ﷺ بذلك في الحديث الذي أخرجه مسلم (١٨١) من حديث صهيب رضي الله عنه، قال: «إذا دخل أهل الجنة الجنة يقول الله تبارك وتعالى: تريدون شيئاً أزيدكم؟ فيقولون: ألم تبيض وجوهنا، ألم تدخلنا الجنة وتنجينا من النار؟ قال: فيكشف الحجاب، فما أعطوا شيئاً أحب إليهم من النظر إلى ربهم ﷻ، ثم تلا هذه الآية: ﴿وَجُوهٌ مَّرْفُوعَةٌ وَإِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾».

(٢) ككتاب «قاعدة في إثبات الرؤية» لشيخ الإسلام ابن تيمية، «رؤية الله» للدارقطني، و«الرؤية» للبيهقي.

(٣) قال ابن القيم رحمه الله في نونيته:

ويرويه سبحانه من فوقهم
هذا تواتر عن رسول الله لم
نظروا العيان كما يرى القمران
ينكسرهما إلا فاسد الإيمان
ريضا هما بسياقه نوعان

أما الآية الأولى وهي قوله ﷺ: ﴿وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ۖ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ [القيامة: ٢٢، ٢٣] سبك الكلام: وجوه يومئذٍ ناظرة إلى ربها، فقوله: ﴿إِنِّي نَاظِرَةٌ﴾ هذا الجار والمجرور متعلق باسم الفاعل (ناظر)؛ لأن القاعدة أن الجار والمجرور - يعني شبه الجملة - يتعلق بالفعل أو بما في معنى الفعل كاسم الفاعل؛ كما في قوله: ﴿وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ۖ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾؛ كأنه قال: وجوه يومئذٍ ناظرة إلى ربها، فأخبر عن الوجوه بشيئين: أخبر بأنها ناضرة، وأخبر بأنها ناظرة^(١).

وهي الزيادة قد أتت في يونس ورواه عنه مسلم بصحيحه وهو المزيّد كذلك فسر أبو وعليه أصحاب الرسول وتابعو ولقد أتى ذكر اللقا لربنا ال ولقاؤه إذ ذاك رؤيته حكى ال وعليه أصحاب الحديث جميعهم

تفسير من قد جاء بالقرآن يروي صهيب ذا بلاء كتمان بكر هو الصديق ذو الايقان هم بعدهم تبعية الاحسان رحمن في سور من الفرقان إجماع فيه جماعة ببيان لغة وعرفا ليس يختلفان

انظر: النونية بشرح ابن عيسى (٥٦٧/٢، ٥٦٨).

(١) انظر: تفسير الطبري (١٩١/٢٩)، وتفسير ابن كثير (٤٥١/٤)، والدر المنثور

(٣٥٠، ٣٤٩/٨).

والنضرة هي الحسن والبهاء ، وأما النظر الذي منه ناظر فهذا هو
نظر العين ؛ لأنه قال فيه : ﴿إِلَيْهَا نَظَرُ﴾ [القيامة : ٢٣] ، وكذلك قوله :
﴿عَلَى الْأَرْبَابِ يَنْظُرُونَ﴾ [المطففين : ٢٣] ﴿يَنْظُرُونَ﴾ هنا حذف ما يتعلق به ،
يعني : حذف ما يُنظر إليه ، فيألى أي شيء ينظرون ؟ قال أهل العلم في
قوله : ﴿عَلَى الْأَرْبَابِ يَنْظُرُونَ﴾ ينظرون إلى كل نعيم ، ومن النعيم لذة النظر
إلى وجه الله ﷻ^(١) ، فيكون قوله : ﴿يَنْظُرُونَ﴾ يعني : يرون بأبصارهم
كل ما يسرهم ؛ لأنه من المقرر أن الحذف يفيد أشياء ومما يفيد التعميم
أو الشمول أو عدم الاختصاص .

إذا تقرر هذا فلنفظ النظر في القرآن جاء على أنحاء :

القسم الأول : ما جاء في كون النظر غير معدى بحرف جر

القسم الثاني : أن يُعدى بـ (في) .

القسم الثالث : أن يُعدى بـ (إلى) .

ولكل واحد من هذه الاستعمالات معنى خاص ، واللازم منها
يعني غير المعدى .

(١) انظر : تفسير ابن كثير (٤/٤٨٧) ، وفتح القدير (٥/٤٠٢) ، وتفسير السعدي
(ص ٩١٦) .

فأما القسم الأول: أن يكون النظر غير معدى بحرف جر، مثل

قوله ﷺ: ﴿ هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا السَّاعَةَ ﴾ [الزخرف: ٦٦]، يعني: هل ينتظرون، فإذا لم يُعد النظر بحرف (في) ولا بحرف (إلى) فهو بمعنى الانتظار، وكذلك قوله ﷺ: ﴿ هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِّنَ الْغَمَامِ ﴾ [البقرة: ٢١٠]، يعني: هل ينتظرون، وقوله ﷺ في آية سورة يونس: ﴿ فَهَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا مِثْلَ آيَاتِ الَّذِينَ خَلَوْا مِن قَبْلِهِمْ قُلْ فَانظُرُوا إِلَىٰ مَعَكُمْ مِمَّنِ الْمُنْتَظِرِينَ ﴾ [يونس: ١٠٢]، يعني: ينتظرون.

والقسم الثاني: أن يُعدى النظر بـ (في): ﴿ أَوَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ

السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ وَأَنْ عَسَىٰ أَنْ يَكُونَ قَدِ اقْتَرَبَ إِلَيْهِمْ ﴾ [الأعراف: ١٨٥]، فإذا عُدي النظر بـ (في) يكون النظر بمعنى الرؤية المضمنة للاعتبار والتأمل والتفكر.

والقسم الثالث: أن يُعدى النظر بـ (إلى)، فيكون معناه الرؤية البصرية، فقوله ﷺ: ﴿ وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ۖ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴾ [القيامة: ٢٢، ٢٣] هذا فيه تعدية النظر بـ (إلى) فتكون (ناظرة) هنا بمعنى رائية: الرؤية البصرية، ويقوي ذلك ويؤكد أنه أضاف النظر إلى الوجوه، وإذا كانت الوجوه هي التي تنظر فمعنى ذلك أن المقصود من النظر الرؤية؛ لأن الوجوه هي محل الرؤية وفيها العينان.

كذلك قوله: ﴿عَلَى الْأَرْكَامِ يَنْظُرُونَ﴾ [المطففين: ٢٣] هنا النظر لم يُعد بحرف جر، فعلى ما ذكرنا من القاعدة يكون المعنى: على الأرائك ينتظرون، والاحتمال الثاني: أن يكون المعنى: ينتظرون إلى كذا وكذا؛ لأن هذا في سياق ذكر نعيم أهل الجنة، ونعيم أهل الجنة لا يناسبه انتظارهم لما يُنعمون به، بل أهل الجنة إذا اشتهوا شيئاً أتاهم فوراً فلا ينتظرون، حتى إن أحدهم ليستهي الشواء فينظر إلى الطير في سماء الجنة فيأتيه مشوياً كما يشتهي.

إذا نقول هنا في قوله: ﴿يَنْظُرُونَ﴾ نعم: هي محتملة للانتظار من حيث اللفظ؛ لأنها لم تُعد، لكن لا يناسب نعيم أهل الجنة الانتظار، ولذلك استدل بها الشيخ هنا على مسألة الرؤية؛ لأن ذلك هو الذي يُناسب نعيم أهل الجنة.

وقوله ﷺ: ﴿لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ﴾ [يونس: ٢٦] أحسنوا يعني: أخلصوا لله وتابعوا سنة النبي ﷺ، وكانوا من أهل الإحسان، ولهم الحسنى جزاءً وفاقاً، فكما أحسنوا فلهم الحسنى، والحسنى هي الجنة؛ لأنها هي البالغة في الحسن نهاية المخلوقات، وهي غاية النعيم من المخلوقات، وغاية الجمال من المخلوقات، وعرش الرحمن الكريم البهي الجميل هو سقف الجنة.

قال: ﴿وَزِيَادَةٌ﴾، والزيادة فسرهما النبي ﷺ بأنها النظر إلى وجه الله الكريم؛ كما رواه مسلم في الصحيح^(١)، وقوله ﷺ: ﴿وَزِيَادَةٌ﴾ يعني: زيادة على الحسنى، والحسنى جعلها جزاء للإحسان، وأما الزيادة هذه - وهي لذة النظر إلى وجه الله الكريم - فإنه لا ينالها العبد البتة بسبب من الأسباب إلا بفضل الله ﷻ ورحمته، هو ﷻ الذي تفضل على عباده بذلك.

والأعمال الصالحة هي سبب دخول الجنة، والجنة يدخلها العبد برحمة الله ﷻ، وأما الزيادة فهي محض فضل الله ﷻ وكرمه ومنته على عباده بهذا النعيم المقيم بالنظر إلى وجه الله الكريم؛ لهذا قال الله ﷻ: ﴿وَزِيَادَةٌ﴾، يعني: زيادة على أجر عملهم؛ لأنه ﷻ قال في سبب دخول الجنة: ﴿ادْخُلُوا الْجَنَّةَ يَمَّا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ [النحل: ٣٢]، فهذا جزاء لهم وأعمالهم سبب في ذلك، وأما الزيادة فهي كرم من الله ﷻ. وفي قوله ﷻ: ﴿لَهُمْ مَا يَشَاءُونَ فِيهَا وَلَدَيْنَا مَزِيدٌ﴾ [ق: ٣٥] فُسرّ قوله: ﴿وَلَدَيْنَا مَزِيدٌ﴾ بأنه النظر إلى وجه الله الكريم^(٢)؛ كما في الآية السالفة.

(١) سبق تخريجه (ص ٥٩٦).

(٢) انظر: تفسير الطبري (١٧٣/٢٦ - ١٧٥)، وتفسير ابن أبي حاتم (٣٣١٠/١٠)، وتفسير ابن كثير (٢٢٩/٤)، وفتح الباري (٤٣٣/١٣)، والدر المشور (٦٠٥/٧).

إذا تقرر ذلك فهذه الآيات فيها إثبات رؤية المؤمنين لله ﷻ؛ لأنها جميعاً في أهل الإيمان، وأما الكفار والمنافقون فهم محجوبون عن رؤية الله ﷻ قال ﷻ: ﴿كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمُ الْآيَاتِ وَالْأَنْوَاعَ وَالْأَشْيَاءَ الَّتِي كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [المطففين: ١٥]، قال الشافعي وغيره: «لما حُجب أهل الكفر عن رؤيته دل على أن أهل الإيمان لا يُحجبون»^(١)، وأهل السنة يثبتون الرؤية ويقولون: رؤية الناس لربهم ﷻ في العرصات وفي الجنة بقوة يجعلها الله ﷻ في أعينهم تناسب مقام الرؤية، وأما في الدنيا فإنه لا يمكن لأحد أن يقوى بصره على رؤية الله ﷻ.

ولما سأل موسى الكليم ربه الرؤية، قال الله ﷻ له: ﴿لَنْ تَرَانِي﴾ يعني: في الدنيا ﴿وَلَكِنْ أَنْظِرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي﴾ فَلَمَّا بَلَغَ رُبُّهُ الْجَبَلَ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَى صَعِقًا ﴿[الأعراف: ١٤٣]، وفي تفاسير السلف قالوا: ما تجلى الله ﷻ للجبل إلا كقدر الخنصر، فجعل

(١) انظر: أحكام القرآن للإمام الشافعي (٤٠/١)، والرد على الزنادقة والجهمية للإمام أحمد ابن حنبل (ص ٣٤)، وحلية الأولياء (١١٧/٩)، واعتقاد أهل السنة (٤٦٨/٣)، والاعتقاد للبيهقي (ص ١٢٢)، وتفسير ابن كثير (١٦٢/٢).

الجبل دكاً، وخر موسى صعقاً، وساخ الجبل^(١)، ففي الدنيا لا يمكن لأحد أن يرى الله ﷻ.

والنبي ﷺ ليلة أسري به أيضاً لم ير الله ﷻ، وإنما رأى الحجاب، والله ﷻ هو النور وحجابه النور، وسئل النبي ﷺ: هل رأيت ربك؟ فقال: «رَأَيْتُ نُورًا»، وفي رواية أخرى قال: «نُورٌ أَنَّى أَرَاهُ»^(٢)، يعني: ثمَّ نور كيف أراه، وهذا النور هو الحجاب الذي جاء في الحديث: «حِجَابُهُ النُّورُ لَوْ كَشَفَهُ لَأُخْرِقَتْ سُبُحَاتُ وَجْهِهِ مَا انْتَهَى إِلَيْهِ بَصَرُهُ مِنْ خَلْقِهِ»^(٣)، وبصر الله ﷻ ليس له نهاية، فمعنى ذلك أنه لو كشفه لاحترق كل شيء، جل ربنا وتعالى وتقدس وتعاضم.

(١) أخرج الترمذي (٣٠٧٤)، وأحمد في المسند (١٢٥/٣)، وابن أبي عاصم في السنة (٦٣٠/٢)، والطبري في تفسيره (٥٣/٩)، وابن أبي حاتم في تفسيره (١٥٥٩/٥)، وابن عدي في الكامل (٢٦٠/٢)، وابن بطة في الإبانة (٣٤٣/٣)، والحاكم في المستدرک (٣٠/٢)، والضياء المقدسي في المختارة (٥٤/٥) من طريق حماد بن سلمة عن ثابت البناني عن أنس بن مالك ؓ أن النبي ﷺ قرأ هذه الآية ﴿فَلَمَّا جَعَلَ رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا﴾

أشار حماد ووضع إبهامه على مفصل الخنصر قال فساخ الجبل ﴿وَخَرَّ مُوسَى صَوْعًا﴾

(٢) أخرجه: مسلم (١٧٨) من حديث أبي ذر ؓ.

(٣) أخرجه مسلم (١٧٩) من حديث أبي موسى ؓ.

فإذا الرؤية عند أهل السنة لا تكون في الدنيا ولا في البرزخ، وإنما هي يوم القيامة بقوة يجعلها الله ﷻ في أعين المؤمنين فيرونها، وهذه الرؤية رؤية من غير إحاطة؛ لأن الله ﷻ لا يُحاط به، قال ﷻ: ﴿لَا تَذَرِكُ الْآبَصَرُ وَهُوَ يَذَرُكَ الْآبَصَرُ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾ [الأنعام: ١٠٣]، يعني: لا تُحيط به الأبصار، وكيف يحيط به البصر والأرض جميعاً قبضته يوم القيامة ﷻ، فكيف بمخلوق واحد على أرض الله ﷻ؟

إذا نقول بامتناع رؤية أحد الله ﷻ في الدنيا.

أما المخالفون لأهل السنة فهم ثلاث طوائف:

الطائفة الأولى: تزعم أن الرؤية ممكنة في الدنيا وفي الآخرة،

وهؤلاء هم الصوفية ومن نحاً نحوهم؛ كقول رابعة العدوية^(١) - وهي منسوبة لهم - حيث تقول في حب الله ﷻ: (٢)

أحبك حين حب الهوى وحباً لأنك أهل لذاكا

(١) هي أم عمرو رابعة بنت إسماعيل البصرية، العابدة الزاهدة، قيل عاشت ثمانين سنة، وتوفيت سنة ثمانين ومائة. انظر: صفة الصفوة (٢٧/٤)، ووفيات الأعيان (٢٨٥/٢)، والوفاء بالوفيات (٢٧/١٤)، وسير أعلام النبلاء (٢٤١/٨)، والعبر (٢٧٨/١).

(٢) انظر: حلية الأولياء (٣٤٨/٩)، ونفح الطيب (٣٢٥/٥). وصفة الصفوة (٣٧٥/٤)، (٤٤٠).

فأما الذي هو حب الهوى فشغلي بذكرك عمن سواكما
وأما الذي أنت أهل له فكشفك لي الحجب حتى أراكا
فلا الحمد في ذا ولا ذاك لي ولكن لك الحمد في ذا وذاكا
وكل واحد منهم يزعم أنه رأى الله ﷻ في اليقظة، وهذا باطل؛ وذلك
لأن الرؤية حُجبت عن موسى ﷺ، وقال ﷻ لموسى ﷺ كما في آية
سورة الأعراف: ﴿لَنْ تَرِنِّي وَلَكِنْ أُنْظِرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَفْرَمَكَ أَنَّهُ فَسَوْفَ
تَرِنِّي﴾ [الأعراف: ١٤٣]، فنقول: الله ﷻ لا يرى في الدنيا في اليقظة^(١)،
أما في المنام فأهل السنة يشبّون إمكان رؤية الله ﷻ في المنام، ورؤيته في
المنام ﷻ ليست على صورته التي هو عليها ﷻ؛ لأن هذه لا يمكن
لأحد أن يراه فيها، وإنما قالوا: يراه الرائي على قدر إيمانه؛ لأن الرؤية
يكون المقصود بها رؤية من يُؤمّن به؛ فإن كان إيمانه قوياً رأى صورة
حسنة؛ كما رأى النبي ﷺ ربه في أحسن صورة، قال ﷺ: «رأيت ربي

(١) قال شيخ الإسلام ابن تيمية ﷻ في مجموع الفتاوى (٣٣٥/٢): «وقد اتفق أئمة المسلمين على أن أحداً من المؤمنين لا يرى الله بعينه في الدنيا، ولم يتنازعوا إلا في النبي ﷺ خاصة، مع أن جماهير الأئمة على أنه لم يره بعينه في الدنيا، وعلى هذا دلت الآثار الصحيحة الثابتة عن النبي ﷺ والصحابة وأئمة المسلمين، ولم يثبت عن ابن عباس ولا عن الإمام أحمد وأمثالهما أنهم قالوا: إن محمداً رأى ربه بعينه، بل الثابت عنهم إما إطلاق الرؤية وإما تقييدها بالفؤاد» ا. هـ. وانظر: مجموع الفتاوى (٥٠٩/٦).

البارحة في أحسن صورة»^(١)، وقوله: «في أحسن صورة»؛ لأنه ﷺ أكمل المؤمنين إيماناً.

وهذا من جهة الإمكان، والإمكان لا يدل على تكرار الوقوع، لكن قد يحصل، فقد يرى الرائي رؤيا قبيحة فيكون ذلك دالاً على ما في نفسه، ونحو ذلك، وهذه لا تُسمى رؤية لله ﷻ، وإنما يرى ما يتمثل له إيمانه فيه، وليس هذا محل بحث الرؤية في المنام؛ لأنها ليست رؤية إلى ذات الله ﷻ، وإنما هي شيء آخر، ضربٌ للأمثال يأذن الله ﷻ بها لحكمة^(٢).

(١) هو قطعة من حديث اختصام الملائكة الأعلى، ولابن رجب رسالة في شرحه اسمها: «اختيار الأولى في شرح حديث اختصام الملائكة الأعلى»، أخرجه الترمذي (٣٢٣٥)، وأحمد في المسند (٢٤٣/٥)، وأبو يعلى في مسنده (٤٧٥/٤)، والطبراني في الكبير (٢١٦، ٢٩٠) من حديث معاذ بن جبل ﷺ. وقال الترمذي عقبه: «هذا حديث حسن صحيح سألت محمد بن إسماعيل يعني البخاري عن هذا الحديث فقال: هذا حديث حسن صحيح، وقال: هذا أصح من حديث الوليد بن مسلم، يعني: حديث عبد الرحمن بن عائش الحضرمي. قال الترمذي: وعبد الرحمن بن عائش لم يسمع من النبي ﷺ». اهـ.

وفي الباب من حديث ابن عباس، وأبي هريرة، وابن عمر، وأنس، وعبد الرحمن بن عائش الحضرمي، وعمران بن حصين، وأبي رافع، وأبي أمامة، وثوبان عن النبي ﷺ، وقد أخرج الدارقطني الحديث برواياته المختلفة في كتابه رؤية الله (ص ١٦٧ - ١٩١)، وروى جملة منها ابن أبي عاصم في السنة (٢٠٣/١)، وصححه الألباني بطرقه في ظلال الجنة.

(٢) قال شيخ الإسلام في مجموع الفتاوى (٣٣٦/٢): «والنس في رؤية الله على ثلاثة

الطائفة الثانية: تقابل الصوفية، وهي: طوائف الخوارج والمعتزلة ومن شابههم من الذين يقولون: إن رؤية الله ﷻ لا يمكن أن تكون لا في الدنيا ولا في الآخرة، قالوا: إن معنى قوله ﷻ: ﴿إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ [القيامة: ٢٣] يعني: منتظرة، والنظر يأتي بمعنى الانتظار.

والجواب عليه بما سبق من التفصيل في معنى النظر. من أن النظر ينقسم إلى ثلاثة أقسام، وما ذكره باطل وممتنع؛ لأن النظر هنا عُدِي بـ (إلى)، وذكر محل النظر وهو الوجه، فلا يمكن أن يكون بحال بمعنى الانتظار.

قالوا: وأما قوله: ﴿لِّلَّذِينَ أَحْسَنُوا لَخُسْفٌ وَزِيَادَةٌ﴾ [يونس: ٢٦] فتفسير الزيادة بأنها النظر إلى وجه الله الكريم هذا من الآحاد، والآحاد لا تُقبل في العقيدة، وإنما الزيادة هنا هي نعيم يزيدهم الله ﷻ هكذا زعموا - وقالوا: ومن الأدلة على ذلك: قوله ﷻ: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾

أقوال: فالصحابة والتابعون وأئمة المسلمين: على أن الله يُرى في الآخرة بالأبصار عيانًا، وأن أحدًا لا يراه في الدنيا بعينه، لكن يُرى في المنام، ويحصل للقلوب من المكاشفات والمشاهدات ما يناسب حالها، ومن الناس من تقوى مشاهدة قلبه حتى يظن أنه رأى ذلك بعينه، وهو غلط، ومشاهدات القلوب تحصل بحسب إيمان العبد ومعرفته في صورة مثالية؛ كما قد بسط في غير هذا الموضع» ا. هـ.

[الأنعام: ١٠٣] والإدراك بمعنى الرؤية، فقوله: ﴿لَا تُذِرْكُمَا أَبْصَرُ﴾ يعني: لا تراه الأبصار، وهذا عام يشمل الدنيا والآخرة.

والجواب عن ذلك أن نقول: إن قوله: ﴿لَا تُذِرْكُمَا أَبْصَرُ﴾ الإدراك ليس بمعنى الرؤية في اللغة، وإنما الإدراك بمعنى الإحاطة؛ كما في قوله ﷺ ﴿فَلَمَّا تَرَاهُ الْجَمْعَانِ قَالِ أَصْحَابُ مُوسَىٰ إِنَّا لَمَذْكُونٌ﴾ [الشعراء: ٦١]، فهو أثبت أن الجمعين قد رأى بعضهم بعضاً بقوله: ﴿فَلَمَّا تَرَاهُ الْجَمْعَانِ﴾، ثم قال: ﴿قَالِ أَصْحَابُ مُوسَىٰ إِنَّا لَمَذْكُونٌ﴾، فدل على أن معنى الإدراك غير الرؤية، ومعنى قولهم: ﴿إِنَّا لَمَذْكُونٌ﴾ يعني: إنا لمحاط بنا. فقوله: ﴿لَا تُذِرْكُمَا أَبْصَرُ﴾ يعني: لا تحيط به الأبصار، وهذا مقطوع به تبارك ربنا وتعظيم.

قالوا: وحينما سأل موسى ﷺ ربه وقال: ﴿رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ﴾ [الأعراف: ١٤٣] فقال الله ﷻ: ﴿لَنْ تَرِنِي﴾ [الأعراف: ١٤٣] وهذا يشمل الدنيا والآخرة؛ لأن (لن) تفيد تأييد النفي مطلقاً، يعني: أن ما بعدها منفي إلى الأبد ما لم يأت استثناء.

والجواب أن هذا غلط في باب النحو، وغلط على العربية؛ ولهذا

قال ابن مالك رحمه الله في الكافية الشافية: ^(١)

وَمَنْ رَأَى النَّفْيَ يَلَنُ مُؤَبِّدًا فَقَوْلُهُ ارْدُدْ وَخِلَافُهُ فَاغْضُدَا

مَنْ رَأَى النَّفْيَ يَلَنُ - وهم المعتزلة - فقوله اردد؛ لأنه لا يُعرف عن

العرب ذلك، وسواءُ فَاغْضُدَا؛ لأن «لن» لا تدل على النفي المؤبد - كما

ذكر ذلك ابن هشام ^(٢) في «المعني» - ودليل ذلك من القرآن أن الله تعالى

أخبر عن مريم أنها قالت: ﴿فَلَنْ أَكَلِمَ الْيَوْمَ أَنْسِيًا﴾ [مريم: ٢٦]، فلو

كانت ﴿فَلَنْ﴾ تدل على النفي المؤبد لم يكن التقييد بقولها: ﴿الْيَوْمَ﴾

له معنى، فقوله تعالى: ﴿فَلَنْ أَكَلِمَ الْيَوْمَ أَنْسِيًا﴾ [مريم: ٢٦] ظاهر في

الدليل من أن ﴿فَلَنْ﴾ لا تقتضي التأييد؛ كما قال ابن مالك رحمه الله.

(١) انظر: شرح الكافية الشافية (١٠٥/٢).

(٢) هو جمال الدين أبو محمد عبد الله بن يوسف بن أحمد بن هشام الأنصاري الحنبلي، النحوي العلامة، برع في العربية، ففاق أقرانه بل الشيوخ، وصنف مغني اللبيب عن كتب الأعريب، اشتهر في حياته وأقبل الناس عليه، وقد كتب عليه حاشية وشرحاً لشواهد، وشرح ألفية ابن مالك، ومن شعره:

وَمَنْ يَصْطَبِرُ لِلْعِلْمِ يَظْفَرُ بِنَيْلِهِ وَمَنْ يَنْطَلِبُ الْحَسَنَاءَ يَصْبِرُ عَلَى الْبِذَلِ

وُلِدَ سَنَةَ ثَمَانَ وَسَبْعِمِائَةٍ، وَتَوَفَّى سَنَةَ اثْنَيْنِ وَسِتِّينَ وَسَبْعِمِائَةٍ. انظر: الوفيات (٢٣٤/٢)، وشذرات الذهب (١٩١/٦، ١٩٢).

المقصود من هذا أنهم استدلوأ بهذه الأدلة على هذا النحو، ويوردون شواهد على ذلك، وفي هذا الزمن بخصوصه يتبنى مسألة الرؤية بقوة «الإباضية»، ويدعون الناس إلى ذلك، ويقيمون الأدلة على ما زعموا، والأدلة التي يستدلون بها عند التحقيق والنظر والعلم كلها ساقطة لا تصلح للاعتماد ولا الاعتضاد أصلاً لنفي دالاتها التي زعموها.

وأيضاً من أدلة المعتزلة على نفي الرؤية قولهم: إن الرؤية لا يمكن أن تكون إلا إلى جهة، والجهة ممتعة في حق الله ﷻ؛ لأنه إذا كان ﷻ في جهة فمعنى ذلك أنه متحيز، فإذا كان متحيزاً فمعناه أنه شبيه بالأجسام، وهذا باطل؟ فقالوا: نفي الرؤية لأجل هذا.

والجواب: أن هذا القول صحيح من جهة أن الرؤية لا تكون إلا في جهة، ولكن كون الجهة من صفة الأجسام هذا مبني على تشبيههم الحال بالحال، والله ﷻ ثبت له العلو، والعلو أحد الجهات، فهو ﷻ في العلو، والناس يرونه وهو ﷻ عالٍ عليهم بذاته ﷻ، وأما التحيز فهو منفي؛ لأن الرؤية معها عدم الإحاطة، وعدم الإحاطة بسبب أن الله ﷻ بكل شيء محيط، لا يحيط البشر به وهو ﷻ محيط بهم ﴿الْأَيْنَةُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطٌ﴾ [فصلت: ٥٤] ﷻ.

الطائفة الثالثة: الأشاعرة، والماتريدية قالوا: ثبتت الرؤية كما

دلت عليه الأدلة من الكتاب والسنة، فثبت أن الله ﷻ يرى، ولكن

الرؤية إما أن تكون إلى جهة أو إلى غير جهة، فإذا كانت إلى جهة اقتضى ذلك التحيز، فنمنع ذلك ونقول: الرؤية تكون إلى غير جهة، وذلك بإدراك يُجعل في العين.

إذا عندهم إثبات الرؤية إلى غير جهة - وهذا غير معقول - مع سلب البصر، تلك الرؤية عندهم: جعلوا الرؤية إدراكًا يكون في العين، يعني: أن العين لا تنظر ولكن الله ﷻ يخلق إدراكًا في العين لذلك.

وهذا القول باطل أيضًا؛ لأن الله ﷻ جعل الرؤية للوجوه في قوله: ﴿وَجُودٌ يَوْمَئِذٍ نَاصِرَةٌ ۝١٢٢﴾ [الأنبياء: ١٢٢]، والنبي ﷺ نظر إلى القمر ليلة البدر فقال: «إِنَّكُمْ سَتَرُونَ رِيَّكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كَمَا تَرُونَ هَذَا، لَا تُضَامُونَ فِي رُؤَيْتِهِ»^(١)، وقوله: «كما» تشبيه للرؤية بالرؤية وليس تشبيهها للمرئي بالمرئي، وتشبيه الرؤية بالرؤية يعني:

أولاً: أن رؤيتكم للقمر ليلة البدر فيها أن الرؤية بالبصر.

ثانيًا: أن الرؤية لمن هو عالٍ عليكم «إِنَّكُمْ سَتَرُونَ رِيَّكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كَمَا تَرُونَ هَذَا الْقَمَرَ».

ثالثًا: أنه لا يزدحم الناس في رؤيته بل يراه المؤمنون جميعًا، حيث قال: «لَا تُضَامُونَ فِي رُؤَيْتِهِ»، وسيأتي الكلام على هذا الحديث

(١) أخرجه البخاري (٥٥٤)، ومسلم (٦٣٣) من حديث جرير بن عبد الله رضي الله عنه.

في قسم السنة - إن شاء الله تعالى ..

وقولهم: إن ثم رؤية إلى غير جهة. هذا غير معقول؛ ولهذا المعتزلة أحذق. فقالوا: ليس ثم رؤية إلا إلى جهة، فإذا أثبتتم الرؤية فأثبتوا الجهة. وهذا الكلام صحيح، فإذا أثبتت الرؤية فتثبتت الجهة، ولكن الجهة مجملة، أي جهة؟ نقول: هي جهة العلو؛ لأن العلو ثابت لله ﷻ، قال ﷻ: ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ﴾ [إفاطر: ١٠]، هذا ملخص ما في هذا البحث.

قال ﷻ بعد ذلك: (وَهَذَا الْبَابُ فِي كِتَابِ اللَّهِ كَثِيرٌ)، ويعني بهذا الباب: باب الصفات أو باب الإيمان بالله ﷻ على وجه العموم، ومن أراد الهدى أخذ الإيمان من القرآن، فإن ذلك في القرآن كثير من جهة آيات الصفات، وآيات الغيبات، والأسماء، والأفعال، والجنة والنار، والصراط، والميزان، وأمور الإيمان كلها في كتاب الله ﷻ. قال: (مَنْ تَدَبَّرَ الْقُرْآنَ طَالِبًا لِلْهُدَى مِنْهُ)، فإن تدبر القرآن واجب؛ لأن الله ﷻ حث عليه وأمر به^(١)، وقال ﷻ: ﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَنِ اللَّهِ جَلَالٌ حَثٌ عَلَيْهِ وَأَمْرٌ بِهِ﴾.

(١) قال ابن القيم ﷻ في نونيته:

فَتَدَبَّرِ الْقُرْآنَ إِنْ رُمِيَ الْهُدَى فَالْعِلْمُ تَحْتَ تَدَبُّرِ الْقُرْآنِ

انظر: التونية بشرح ابن عيسى (٣١٥/١).

قُلُوبِ أَقْفَالِهَا ﴿[محمد: ٢٤]، دلت الآية على أن من لم يتدبر القرآن فإن على قلبه قفلاً، وقال: ﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾ [النساء: ٨٢]، وقال ﷺ: ﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقَوْلَ أَمْ جَاءَهُمْ مَاءٌ زَكَاةً يَأْتِيهِمْ آبَاءَهُمُ الْأَوَّلِينَ﴾ [المؤمنون: ٦٨]، وقال ﷺ: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ﴾ [إبراهيم: ٤]، وقال الله

ﷻ: ﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا﴾ [الزخرف: ٣]، وقال ﷻ: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا﴾ [يوسف: ٢]، ونحو ذلك من الآيات.

فإذا القرآن عربي يفهم عن طريق هذا اللسان، والله ﷻ حث على تدبره بل وأمر بذلك، (فَمَنْ تَدَبَّرَ الْقُرْآنَ طَالِبًا لِلْهُدَى مِنْهُ؛ تَبَيَّنَ لَهُ طَرِيقُ الْحَقِّ)، وقول الشيخ رحمه الله: (طَالِبًا لِلْهُدَى مِنْهُ) يدل على أن من الناس من يتدبر القرآن ولكن ليس على طلب الهدى منه، وإنما لطلب التأويل والاعتساف والتحريف، وهذا حاصل عند أهل الأهواء المضلة، فإن المعتزلة منهم من تدبر القرآن لكن لا لطلب الهدى، ولكن لطلب صرف وجوه الآيات عن ظاهرها وعن حقائقها إلى تأويلات باردة وتحريفات زائفة.

(فَمَنْ تَدَبَّرَ الْقُرْآنَ طَالِبًا لِلْهُدَى مِنْهُ، تَبَيَّنَ لَهُ طَرِيقُ الْحَقِّ)، وهذا واجب أن يتدبر القرآن لأخذ الهدى منه؛ لأن القرآن جعله الله ﷻ هادياً للتي هي أقوم، قال ﷻ: ﴿إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ﴾

[الإسراء: ٩]، وقوله : ﴿لَلَّذِي هِيَ أَقْوَمُ﴾ هذا عام يشمل العقيدة: يعني يشمل الأخبار والأحكام، ففي باب الأخبار القرآن يهدي للتي هي أقوم، وفي باب الأحكام القرآن يهدي للتي هي أقوم، فمن أراد الهدى فهو في كتاب الله ﷻ، ومن أراد إصلاح النفس فهو في القرآن، ومن أراد بيان الإيمان فهو في القرآن، ومن أراد الأحكام فهي في القرآن، والسنة مبينة للقرآن وشارحه له ودالة عليه ومفسرة له؛ كما قال الله

ﷻ: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَنْفَكُّوْنَ﴾

[النحل: ١٤٤].

وهذه الجمل الأخيرة التي ذكرها الشيخ للدلالة على شيء، وهو أن أهل الباطل الذين خالفوا طريقة القرآن إنما أخذوا طريقتهم من أقوال أهل الكلام، ومن أقوال المناطق، ومن أقوال اليونان، واليونان أثروا في صياغة ذهن الناظرين في العقائد؛ لأن اليونان جاءوا بالفلسفة، والمنطق من الفلسفة، والفلسفة على قسمين:

• قسم فيه إصلاح للعقل كما يزعمون.

• وقسم فيه إصلاح للنفس.

أصحاب إصلاح العقل وضعوا القوانين التي بها تُعرف حقائق الأشياء، وَيَسْلَمُ بها المنطق والعقل من الخطأ، وأصحاب إصلاح النفس هؤلاء يقال لهم: الإشرافيون اتباع أفلوطين الإسكندراني، هذا جعل

الفلسفة لإصلاح النفس، وطائفة كأرسطو وأفلاطون .. إلى آخره، جعلوها لإصلاح العقل.

هاتان المدرستان دخلتا على البلاد الإسلامية لما تُرجمت الكتب اليونانية، فمن أهل الإسلام من أراد إصلاح عقله عن هذا الطريق فنتج أنهم وجدوا أشياء مصادمة للنصوص، فأرادوا ألا يخرجوا من الإسلام فيقبلوا ما جاء به أولئك من العقول الصحيحة - لأن اليونان كانوا يمدحون كثيراً - ويأخذون بما جاء في الشريعة، فنتج من هذا الخليط ما يسمى علم الكلام.

والإشراقيون تُرجمت كتبهم ودخلت في بلاد الإسلام، وكان أناس ينظرون في هذه الكتب، ونتج من نظرهم أن وجدوا تلك الطريقة - طريقة الإشراقيين في إصلاح النفس - التي تخالف طريقة أهل الإسلام، فأخذوا منها بما لا يُخالف عندهم طريقة أهل الإسلام، فنتج من هذا الخليط التصوف، وهذا كله نشأ عن طريق دخول تلك الأفكار اليونانية إلى بلاد المسلمين.

ولهذا الشيخ رحمته الله نبه إلى هذا الأصل بقوله: (مَنْ تَدَبَّرَ الْقُرْآنَ طَالِبًا لِلْهُدَى مِنْهُ؛ تَبَيَّنَ لَهُ طَرِيقُ الْحَقِّ)، فطريقة أهل الكلام في إثبات وجود الله أخذوها من المناطق وليس من القرآن، وهي طريقة مختلفة، فأولئك يثبتون وجود الله عن طريق حدوث الأعراض، والقرآن يثبت وجود الله ﷻ عن طريق افتقار الإنسان، وأنه لم يصنع شيئاً لنفسه،

قال ﷺ: ﴿يَكَايَهُمُ النَّاسُ إِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّنَ الْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْتُم مِّنْ تُرَابٍ﴾
 الآية [الحج: ٥]، فطريقة إصلاح النفس عند هؤلاء شيء وما في القرآن
 شيء آخر، وهؤلاء ترهبوا، والله ﷻ قال: ﴿وَرَهْبَانِيَّةً ابْتَدَعُوهَا مَا
 كَتَبْنَاهَا عَلَيْهِمْ﴾ [الحديد: ٢٧]، فهم قصدوا من إشراق النفس أن المرء
 يصل بترية النفس إلى رؤية الله ﷻ، فدخلت على المسلمين بذلك.
 وهذا بحث طويل يسمى صلة التفكير الإسلامي بالفكر اليوناني
 عند كثير من الباحثين.

وبهذا تنتهي من القسم الأول وهو ذكر الآيات الدالة على
 الصفات، وشيخ الإسلام أطال في هذه الآيات لأجل أن يثبت هذا
 الباب؛ لأن هذا الباب ضل فيه كثير من المخالفين.

وسيأتي إن شاء الله القسم الثاني - قسم السنة - وسيكرر الكلام
 على الصفات أيضاً التي ثبتت في السنة، ومنها الصفات التي سبق
 إيضاحها؛ لهذا سنذكر شرحاً وجيزاً فيها، وسنحيل على ما سبق
 شرحه من أصل الصفات؛ لأن إيضاح الواسطية قد يكون إيضاحاً
 تفصيلياً وقد يكون إيضاح مباحث، وهكذا كتب الاعتقاد.

فالإيضاح التفصيلي: أن نأخذ كل آية: تفسيرها، وما يتعلق بها
 من مباحث، ومن مباحثها إثبات الصفة التي فيها.

والطرفة الإجمالفة . على طرقتنا .: أن نأخذ مجموع الآفات
ومراء الشفء من الاستدلال بها وما تضمنته من الصفاء أو من الإيمان ،
ثم نعرض المبحث بشكل عام . والله أعلم
تم بمحمد الله الجزء الأول ، ولفه الجزء الثانى ففء بفصل فى الاستدلال
على إباء أسماء الله وصفاءه من السنة



رَفَعُ

عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس

www.moswarat.com

فهرس الجزء الأول

| الموضوع | الصفحة |
|--|--------|
| مقدمة الناشر | ٧ |
| مقدمة الشارح | ١١ |
| سبب كتابة هذه العقيدة | ١٢ |
| عناية أهل العلم بها | ١٣ |
| نبذة مختصرة عما تضمنته هذه العقيدة | ١٤، ١٣ |
| أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة | ١٦، ١٥ |
| بيان أفضل شروحها | ١٦ |
| ما تميزت به كتابات شيخ الإسلام ابن تيمية <small>رحمته الله</small> | ١٨ |
| بداية المعتقد | ٢١ |
| بيان معنى البسملة | ٢١ |
| شرح معنى الحمد | ٢٤ |
| جماع موارد الحمد | ٢٤ |
| المراد بالهدى ودين الحق | ٢٩، ٢٨ |
| معنى (كفى بالله شهيداً) | ٢٩ |
| معنى الشهادة | ٣٣ |
| ركنا كلمة التوحيد | ٣٥، ٣٤ |

| الصفحة | الموضوع |
|--------|--|
| ٣٦ | معنى كلمة التوحيد..... |
| ٣٨ | تفاسير المتكلمين للإله وبيان الصواب فيها |
| ٣٩ | إعراب (لا إله إلا الله) |
| ٤٣ | أنواع ادعاء الشريك |
| ٤٥ | أقسام التوحيد الثلاثة |
| ٤٦ | الرد على من أنكر تقسيم التوحيد إلى أنواعه الثلاثة |
| ٥٠ | تقسيم آخر لأنواع التوحيد |
| ٥٠ | معنى شهادة أن محمداً رسول الله |
| ٥١ | الفرق بين النبي والرسول لغة واصطلاحاً |
| ٦١ | معنى صلاة الله ﷻ على نبيه ﷺ |
| ٦١ | أقوال العلماء في حكم الصلاة على النبي ﷺ |
| ٦٦ | المراد بالآل |
| ٦٨ | معنى (أما بعد) |
| ٦٩ | المراد بالفرقة الناجية |
| ٧٠ | الكلام على حديث الافتراق |
| ٧٢ | المراد بالجماعة |
| ٧٤ | أجوبة شيخ الإسلام عما وجه إليه من الأسئلة في مجلس المحاكمة |
| ٧٥ | المراد بقيام الساعة |

| الموضوع | الصفحة |
|---|--------|
| شرح المراد بأهل السنة والجماعة | ٧٦ |
| إطلاقات أهل السنة | ٧٧ |
| استعمال السلف للفظ (الجماعة) والأحاديث الواردة فيها | ٧٨ |
| الأقوال في تفسير الجماعة | ٧٩ |
| الرد على من يقول: (طريقة السلف أسلم ، وطريقة الخلف | |
| أعلم وأحكم) | ٨٩ |
| الكلام على أركان الإيمان عند أهل السنة والجماعة | ٩١ |
| مبحث في معنى الإيمان لغة وشرعا | ٩٣ |
| معنى الإيمان بالله ﷻ | ١٠١ |
| معنى الإيمان بالملائكة ومراتبه | ١٠٣ |
| أنواع الملائكة | ١٠٦ |
| معنى الإيمان بالكتب | ١٠٩ |
| معنى الإيمان بالرسل | ١١٠ |
| معنى الإيمان باليوم الآخر | ١١١ |
| معنى الإيمان بالقدر ومراتبه | ١١٣ |
| أصول الإيمان عند المعتزلة | ١١٥ |
| الأصول عند الرافضة | ١١٥ |

| الموضوع | الصفحة |
|---|--------|
| الإيمان بصفات الله ﷻ | ١١٦ |
| ما يوصف الله ﷻ به على أقسام | ١١٨ |
| قواعد مهمة في باب الأسماء والصفات | ١٢٠ |
| ظاهر النص ينقسم إلى ظاهر إفرادي وظاهر تركيبي وبيان ذلك | ١٣٨ |
| انقسام الحقيقة إلى حقيقة إفرادية وحقيقة تركيبية | ١٤٣ |
| بيان معنى التحريف وأقسامه | ١٤٧ |
| بيان معنى التعطيل وأقسامه | ١٥٥ |
| بيان معنى التكيف وكيفية | ١٦١ |
| بيان معنى التمثيل | ١٦٣ |
| الفرق بين طريقة أهل السنة في الإثبات والنفي وطريقة أهل البدع الكلام على الكاف في قوله ﷻ: لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ | ١٦٧ |
| السَّمِيعُ الْبَصِيرُ | ١٦٨ |
| الفرق بين المشابهة والمماثلة | ١٧٣ |
| أقسام المشابهة ثلاثة | ١٧٥ |
| معنى الإلحاد لغة واصطلاحاً | ١٧٩ |
| بيان المراد بالسمة والكفر والند | ١٨٣ |
| إبطال قياس الخالق على المخلوق | ١٨٥ |

- ١٨٧ إبطال دعوى المجاز والتأويل والصفات
- ١٩٠ بيان أن رسل الله تعالى صادقون مصدقون
- ١٩١ المراد بالذين قالوا على الله ما لا يعلمون
- ١٩٣ شرح قوله ﷺ: ﴿سُبْحَنَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾
- ١٩٤ موارد التسبيح في الكتاب والسنة خمسة
- ١٩٥ بيان معاني العزة الثلاثة
- ١٩٧ أنواع السلامة
- من عقيدة أهل السنة: الجمع بين النفي والإثبات في وصفه ﷺ،
وبيان أن النفي عندهم يكون مجملًا، والإثبات مفصلًا، والنفي
المحض لا يثبت كمالًا
- ٢٠١ بيان طريقة أهل البدع في النفي والإثبات
- ٢٠٤ الكلام على سورة الإخلاص وفضلها
- ٢١١ مسألة تفاضل كلام الله ﷻ
- ٢١٤ ما روي في سبب نزول سورة الإخلاص
- ٢١٨ كلام المفسرين في معنى (الصمد)
- ٢٢٢ بيان معنى قوله ﷺ: ﴿لَمْ يَكِدْ وَلَمْ يُؤَلَدْ ۖ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ
- ٢٢٨ كُفُوًا أَحَدٌ﴾

| الموضوع | الصفحة |
|--|--------|
| الكلام على تفسير آية الكرسي وفضلها | ٢٣٤ |
| معنى اسم الله ﷻ (الحي) | ٢٣٧ |
| معنى اسم الله ﷻ (القيوم) | ٢٤١ |
| مبحث في الشفاعة وشروطها وأنواعها | ٢٤٤ |
| إثبات صفة العلم لله ﷻ | ٢٤٦ |
| الكلام على الكرسي ومعناه والرد على من فسر بالعرش أو | |
| بالعلم | ٢٤٩ |
| بيان أنواع العلو الثابتة لله ﷻ والرد على المؤولة | ٢٥٦ |
| ذكر بعض فوائد آية الكرسي | ٢٥٧ |
| معنى اسمه ﷻ (الأول)، و(الآخر) | ٢٦٠ |
| معنى اسم الله ﷻ (الظاهر)، و(الباطن) | ٢٦٥ |
| معنى التوكل | ٢٧١ |
| كلام أهل العلم فيمن قال: (توكلت على الله ثم عليك) | ٢٧٣ |
| اسم الله ﷻ (الحكيم) وما يشمله من معان | ٢٧٥ |
| معنى اسم الله ﷻ (الخبير) | ٢٧٨ |
| الأدلة على إثبات صفة العلم لله تعالى والرد على المبتدعة | ٢٨٠ |
| تنبيه لما وقع في كتاب الحيدة لعبد العزيز الكناني | ٢٨١ |
| الكلام على قوله تعالى: ﴿وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ﴾ | ٢٨٤ |

| الموضوع | الصفحة |
|--|--------|
| إثبات دخول التعليل في أفعال الله تعالى القدرية والشرعية | ٢٨٨ |
| معنى اسم الله ﷻ (القدر) | ٢٨٩ |
| أنواع تعلق القدرة عند الأشاعرة : صلوحى وتنجيزي | ٢٨٩ |
| قول القائل : (والله على ما يشاء قدر) | ٢٩١ |
| معنى الإحاطة | ٢٩٢ |
| الكلام على اسم الله ﷻ (الرزاى) | ٢٩٣ |
| الكلام على اسم الله ﷻ (المتين) | ٢٩٥ |
| الكلام على إثبات السمع والبصر لله ﷻ والرد على المؤولة | ٢٩٨ |
| إثبات المشيئة والإرادة لله ﷻ | ٣٠٤ |
| انقسام الإرادة إلى كونية وشرعية | ٣٠٨ |
| جهات الإرادة عند الأشاعرة (صلوحى وتنجيزية) | ٣١٦ |
| معنى الإرادة عند أهل السنة والجماعة | ٣١٧ |
| أقوال الناس فى صفة الإرادة | ٣١٨ |
| إرادة الله ﷻ لها جهتان | ٣٢٢ |
| الكلام على إثبات صفة المحبة والمودة لله والرد على من ينفيهما .. | ٣٢٦ |
| أقوال الناس فى صفة المحبة والمودة | ٣٣٠ |
| الكلام على قوله ﷻ : ﴿وَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا ۚ فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا ۚ لَا تَبَدِّلُ دِينَهُ ۚ وَلَا يُبَدِّلُهَا شَيْءٌ ۚ وَالَّذِي قَامِيَ عَلَيْهِ يَوْمَ الدِّينِ ۚ﴾ | ٣٣٥ |

الموضوع

الصفحة

- ٣٤٠ الكلام على قوله ﷺ: ﴿إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُنتَهِرِينَ﴾ ...
- ٣٤٢ الكلام على قوله ﷺ: ﴿قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ﴾
- ٣٤٥ الكلام على قوله ﷺ: ﴿إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِهِ صَفًا كَأَنَّهُمْ مُتَيْنٌ مَرْمُوسٌ﴾
- ٣٤٥ الكلام على قوله ﷺ: ﴿وَهُوَ الْغَفُورُ الْودُودُ﴾
- ٣٤٧ إثبات صفة الرحمة لله ﷻ
- ٣٥٠ القول في الصفات كالقول في الذات
- ٣٥١ تفسير أهل البدع للرحمة
- ٣٥٢ بحث المجاز
- ٣٦٢ رحمة الله ﷻ على قسمين
- ٣٦٤ معنى الشيء
- ٣٦٥ معنى قوله ﷺ: ﴿كَتَبَرْتُكُمْ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةِ﴾
- ٣٦٦ الفرق بين قول أهل السنة وقول المعتزلة في جزاء الأعمال
- ٣٦٨ الكلام على قوله ﷺ: ﴿فَاللَّهُ خَيْرٌ حَفَظًا﴾
- إثبات عدد من الصفات الاختيارية كالرضا والغضب والسخط
- ٣٧٠ والكراهية والمقت
- ٣٧١ مذهب أهل البدع في الصفات الاختيارية

| الموضوع | الصفحة |
|--|--------|
| إثبات صفة الإتيان والمجيء والنزول لله ﷻ | ٣٩٠ |
| الكلام على لفظ الحركة | ٣٩٤ |
| مذهب المبتدعة في الصفات الفعلية والرد عليهم | ٣٩٥ |
| إثبات الوجه لله ﷻ | ٤٠٦ |
| المضاف إلى الله ﷻ نوعان | ٤١٣ |
| الكلام على طريقة البيهقي في كتابه الأسماء والصفات | ٤١٦ |
| تقسيم الأسماء والصفات إلى: صفات جلال، وأسماء جلال، | |
| وصفات جمال، وأسماء جمال | ٤١٨ |
| إثبات اليدين لله ﷻ | ٤٢١ |
| بيان أن النصوص الواردة في إثبات اليدين على ثلاثة أنحاء | ٤٢٢ |
| بيان مذهب المؤولة في اليدين | ٤٢٥ |
| إثبات العينين لله ﷻ | ٤٢٨ |
| بيان مذهب المعطلة في العينين | ٤٣٤ |
| بيان أن الحكم نوعان قدرى وشرعى | ٤٣٧ |
| أنواع الصبر الثلاثة | ٤٣٧ |
| إثبات السمع والبصر لله ﷻ | ٤٤١ |
| بيان مذهب أهل البدع في هاتين الصفتين | ٤٤٣ |

| الموضوع | الصفحة |
|---|--------|
| إتيان السمع في النصوص على أربع أنحاء | ٤٤٤ |
| إثبات رؤية الله ﷻ لعباده | ٤٤٧ |
| أنواع المعية | ٤٥١ |
| بيان مذهب المبتدعة في الرؤية | ٤٥٣ |
| كلام المفسرين في قوله ﷻ: ﴿إِلَّا لِنَعْلَمَ مَنْ يَتَّبِعُ الرَّسُولَ﴾ الآية | ٤٥٦ |
| إثبات المكر والكيد لله ﷻ | ٤٦٠ |
| أقوال أهل العلم في تفسير المكر | ٤٦٢ |
| بيان مذهب أهل البدع في هذه الصفة ونحوها | ٤٦٧ |
| إثبات صفة العفو والمغفرة والعزة لله ﷻ | ٤٦٨ |
| بيان مذاهب أهل البدع في هذه الصفات | ٤٧٦ |
| حكم الإقسام بالصفات وأنواعه | ٤٧٧ |
| طريقة أهل السنة في إثبات الصفات : (التفصيل في الإثبات ، والإجمال في النفي) | ٤٨٠ |
| الكلام على معنى السمي | ٤٨٦ |
| المراد بالمثل الأعلى | ٤٨٦ |
| طريقة أهل البدع في النفي والإثبات | ٤٨٦ |
| نفي الشريك عن الله ﷻ | ٤٩٠ |

| | |
|-----|---|
| ٤٩٠ | كمال النفي يكون بالإثبات مع التنزيه |
| ٤٩١ | معنى التسبيح وموارده في النصوص |
| ٤٩٣ | أنواع الشركة في الملك |
| ٤٩٤ | فائدة في معنى اللام في قوله تعالى : ﴿لَهُ الْمُلْكُ وَلَهُ الْحَمْدُ﴾ |
| ٤٩٦ | معنى (تبارك) |
| ٤٩٨ | الطوائف التي ادعت الولد لله تعالى وتقدس |
| ٥٠٢ | النهي عن ضرب الأمثال لله ﷻ |
| ٥٠٥ | إثبات استواء الله ﷻ على عرشه |
| ٥٠٦ | معنى الاستواء |
| ٥٠٨ | المعاني الكلية تختلف معانيها بالإضافة |
| ٥٠٩ | الفرق بين الصفة والصفة ، كالفرق بين الذات والذات |
| ٥١٠ | فرق المبتدعة المخالفة في مسألة الاستواء |
| ٥١٢ | وصف العرش في القرآن والسنة |
| ٥١٨ | مذهب المبتدعة في العرش |
| ٥٢٠ | معاني الاستواء عند أهل السنة |
| ٥٢١ | الآيات المذكور فيها الاستواء على قسمين |
| ٥٢٨ | حجج أهل البدع في تأويل الاستواء |

| الموضوع | الصفحة |
|--|--------|
| الرد عليهم..... | ٥٣١ |
| الآيات في إثبات علو الله ﷻ..... | ٥٣٤ |
| أقسام العلو..... | ٥٣٥ |
| مذهب أهل البدع في مسألة العلو..... | ٥٣٦ |
| الدليل الفطري على إثبات العلو والرد على الجويني..... | ٥٣٨ |
| تنبيه: العلو هو الفوقية..... | ٥٤٢ |
| الأدلة على إثبات معية الله ﷻ لخلقه..... | ٥٤٤ |
| أقسام المعية..... | ٥٤٧ |
| معنى المعية عند أهل البدع والرد عليهم..... | ٥٥١ |
| الأدلة من القرآن على إثبات الكلام لله ﷻ..... | ٥٥٨ |
| بيان أن كلام الله تعالى من جنس الصفات الأخر..... | ٥٦١ |
| كلام الله تعالى بحرف وصوت يُسمع..... | ٥٦٢ |
| تنوع الأدلة الدالة على صفة الكلام..... | ٥٦٢ |
| كلام الله ﷻ قديم النوع حادث الآحاد..... | ٥٦٣ |
| أقوال المبتدعة في مسألة الكلام..... | ٥٦٤ |
| إثبات تنزيل القرآن من الله ﷻ..... | ٥٦٩ |
| بيان أن القرآن كلام الله تعالى منزل غير مخلوق والأدلة على ذلك..... | ٥٦٩ |
| المضاف إلى الله ﷻ قسمان..... | ٥٧٤ |

| الموضوع | الصفحة |
|---|--------|
| معنى الوحي لغة واصطلاحاً | ٥٧٥ |
| مذهب أهل السنة أن الكتاب والقرآن شيء واحد | ٥٧٧ |
| الأنحاء التي جاء بها لفظ الإنزال | ٥٧٨ |
| مراتب القرآن العظيم | ٥٨٠ |
| مسألة (اللفظ) | ٥٨٢ |
| أقوال أهل البدع في مسألة الكلام والقرآن والرد عليهم | ٥٨٣ |
| إثبات رؤية المؤمنين لربهم يوم القيامة | ٥٩٥ |
| الأنحاء التي ورد عليها لفظ (النظر) في القرآن | ٥٩٨ |
| معنى إثبات الرؤية عند أهل السنة | ٦٠٢ |
| المخالفون في هذه المسألة من أهل البدع | ٦٠٤ |
| من تدبر القرآن طالباً للهدى منه ، تبين له الحق | ٦١٢ |
| صلة التفكير الإسلامي بالفكر اليوناني | ٦١٤ |
| فهرس الجزء الأول | ٦١٩ |



رَفَعُ

عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس

www.moswarat.com

www.moswarat.com

رَفَعُ

عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس

www.moswarat.com